

നാരായണഗുരു

# വേദാന്തസൂത്രം

വ്യാഖ്യാനം

സ്വാമി മുനി നാരായണപ്രസാദ്

# വേദാന്തസൂത്രം

നാരായണഗുരു

Narayana Guru

**VEDANTA SUTRAM**

Commentary:

Swami Muni Narayana Prasad



Published by:

Narayana Gurukula
Sreenivasapuram P. O.
Varkala, Kerala, India 695 145

Printed at:

Mangala Press, Varkala
First Edition-1998

Copies-1500

Price: Rs. 150

നാരായണഗുരു

# വേദാന്തസൂത്രം

വ്യാഖ്യാനം

സ്വാമി മുനി നാരായണപ്രസാദ്

നാരായണഗുരുകുലം
ശ്രീനിവാസപുരം P. O.
വർക്കല, കേരളം, 695 145

## വ്യാഖ്യാതാവിന്റെ മററു കൃതികൾ

1. കർമ്മവും പുനർജന്മവും
2. ഗ്രീക്കചിന്തകർ
3. പുണ്ണ്യജനനം
4. പ്രബന്ധമാല (രണ്ടു ഭാഗങ്ങൾ)
5. ന്യായ ദർശനം
6. Basic Lessons on India's Wisdom
7. Functional Democracy: A Failure in India
8. Karma and Reincarnation

### വ്യാഖ്യാനങ്ങൾ

9. അറിവിന്റെ ആദ്യപാഠങ്ങൾ
10. ആത്മോപദേശശതകം
11. പ്രാർത്ഥന എന്ത്? എന്തിന്? എങ്ങനെ?
12. ബ്രഹ്മവിദ്യാപഞ്ചകം
13. ഹോമമന്ത്രം
14. ഗുരുകുല ധ്യാനമഞ്ജുഷ
15. കേനോപനിഷത്ത്
16. മുണ്ഡകോപനിഷത്ത്
17. കാളീനാടകം
18. മണ്ണന്തലദേവീസ്തവം
19. കോലതീരേശസ്തവം
20. ബാഹുലേയാഷ്ടകം
21. ദേവീസ്തവം
22. ഗുഹാഷ്ടകം
23. ചിദംബരാഷ്ടകം
24. അറിവ്
25. ഷൺമുഖസ്തോത്രം
26. ശിവപ്രസാദപഞ്ചകം
27. ജനനീ നവരത്നമഞ്ജരി
28. ജീവിതദർശനം ഭഗവദ്ഗീതയിൽ
29. The Taittiriya Upanishad
30. The Kena Upanishad
31. The Vedanta Sutras of Narayana Guru
32. Prasna Upanishad
33. Katha Upanishad
34. Mundaka Upanishad

### തർജ്ജമ

35. ആത്മോപദേശശതകം (വ്യാഖ്യാനം–നടരാജഗുരു)
36. ഒരു കുഞ്ഞുണ്ണിരാജൻ
37. വിനായകാഷ്ടകം (വ്യാഖ്യാനം: ഗുരു നിത്യചൈതന്യയതി)
38. ഇമ്പം ദാമ്പത്യത്തിൽ (ഗുരു നിത്യചൈതന്യയതി)

സമർപ്പണം

ഗുരു നിത്യചൈതന്യയതിക്ക്

# ആമുഖം

ശ്രീ നാരായണഗുരുവിന്റെ കൃതികൾ മലയാളം, സംസ്കൃതം, തമിഴ് എന്നീ ഭാഷകളിലായി അറുപതോളമുണ്ട്. ഓരോന്നും ഗുരുവിന്റെ ഓരോ മുഖം എടുത്തു കാണിക്കുന്നു. ബാദരായണൻ, ജൈമിനി, ഗൗതമൻ, പതഞ്ജലി, കപിലൻ, കണാദൻ തുടങ്ങിയ സൂത്രകാരന്മാരുടെ ഗണത്തിൽ ഗുരുവിനെ പെടുത്തുന്ന കൃതിയാണ് വേദാന്തസൂത്രം. സാമൂഹ്യരംഗത്തു ഗുരു കൈവരുത്തിയ വിപ്ലവം പെട്ടെന്നു ആളുകളുടെ ശ്രദ്ധയിൽ പെടുവാനിടയായി. എന്നാൽ ചിന്താലോകത്തു ഗുരു നടത്തിയ വിപ്ലവം ഭാരതീയചിന്ത നിലനില്ക്കുന്നിടത്തോളം കാലം ചരിത്രസംഭവമായി ശേഷിക്കും. ബാദരായണനു ശേഷം—കുറഞ്ഞപക്ഷം രണ്ടു സഹസ്രാബ്ദങ്ങൾക്കെങ്കിലും ശേഷം—സൂത്രശൈലിയിൽ ഉപനിഷദ്ദർശനം പുനരാവിഷ്കരിച്ചതു് ഗുരുവാണ്. പൗരാണികനായ ബാദരായണൻ വേദാന്തസൂത്രമെഴുതിയതു് പൗരാണിക ശൈലിയിൽ. ശാസ്ത്രയുഗത്തിലെ സൂത്രകാരനായ ഗുരു വേദാന്തസൂത്രമെഴുതിയതു് ആധുനിക ശാസ്ത്രചിന്തയുടെ ശൈലിയിലും. ബാദരായണസൂത്രത്തിലെ സന്ദിഗ്ദ്ധതയ്ക്കു തെളിവു് അതിനുണ്ടായ വ്യാഖ്യാനഭേദങ്ങൾ തന്നെ. ഈ വ്യാഖ്യാനഭേദങ്ങൾ മൂലം വേദാന്തചിന്താലോകത്തുണ്ടായ കലക്കം തീർക്കുകയാണ് നാരായണഗുരു ഈ സൂത്രരചനയിലൂടെ ചെയ്തതു്.

ബാദരായണ സൂത്രത്തിന്റെ രചനാശൈലി, മററു ദാർശനികസമ്പ്രദായങ്ങളെ പൂർവപക്ഷമായി കണ്ടുകൊണ്ട്, അവരുടെ നിലപാടുകളെയും ആക്ഷേപങ്ങളെയും ഖണ്ഡിച്ചു തള്ളുകയും, അദ്വൈതവേദാന്തമതം സിദ്ധാന്തിക്കുകയും ചെയ്തുകൊണ്ടുള്ളതാണ്, വാദപ്രതിവാദരീതിയിലുള്ളതാണ്. ഗുരുവിന്റെ വേദാന്തസൂത്രമാകട്ടെ, ശുദ്ധമായ അദ്വൈതദർശനത്തിന്റെ സാരം മാത്രം അവതരിപ്പിക്കുന്നു. അദ്വൈതമതത്തിനുവേണ്ടി വാദിക്കുന്ന ഒരു അദ്വൈതവാദിയായിട്ടല്ല, അദ്വൈതിയായ ഒരു സത്യദർശിയായിട്ടാണ് ഗുരുവിനെ ഈ കൃതിയിൽ കാണുന്നതു്. മററു കൃതികളും അതുപോലെ തന്നെയാണ്. അദ്വൈതത്തിൻ

വേണ്ടി അതിവാദം നടത്തുന്നതു് സത്യദർശനത്തിൻെറ സ്വച്ഛത നഷ്ടപ്പെടുത്തുമെന്ന തീർച്ചയുള്ളതായി പല കൃതികളിലും ഗുരു സൂചിപ്പിച്ചിട്ടുമുണ്ടു്. വാദപ്രതിവാദരീതി സ്വീകരിച്ചിട്ടില്ലെങ്കിലും ചിന്തയുടെ ന്യായശാസ്ത്രപരമായ കെട്ടുറപ്പിൻെറ കാര്യത്തിൽ ഒരു വിട്ടുവീഴ്ചയും ഗുരു കാണിക്കുന്നുമില്ല.

നാരായണഗുരുവിൻെറ പ്രധാനകൃതികളെല്ലാം ഇംഗ്ലീഷിലേക്ക തർജ്ജമ ചെയ്യുകയും വ്യാഖ്യാനിക്കുകയും ചെയ്തതു് നടരാജഗുരുവാണ്. എന്നാൽ ഈ കൃതി അദ്ദേഹത്തിൻെറ ശ്രദ്ധയിൽ പെട്ടിരുന്നില്ല. അദ്ദേഹം സമാധി പ്രാപിച്ചു് വർഷങ്ങൾക്ക ശേഷമാണ് ഈ കൃതി കണ്ടെത്തിയതു്. അതുകൊണ്ടു് ഈ അമൂല്യകൃതിക്കു് നടരാജഗുരുവിൻെറ വ്യാഖ്യാനം ലഭിക്കാനുള്ള അവസരം നമുക്കില്ലാതെ പോയി.

ഈ കൃതിയിൽ ചിന്ത വികസിക്കുന്നതു്, ഋജുരേഖയിലെന്നപോലെ നേരേ മുന്നോട്ടല്ല. ഒരു കേന്ദ്രതത്ത്വത്തിനു ചുററും അതു വികസിച്ചു വരുകയാണു്, ഒരു ബിന്ദുവിനു ചുററും കൂടുതൽ കൂടുതൽ വിസ്തൃതിയുള്ള അനേകം വൃത്തങ്ങൾ വരയ്ക്കുന്നതുപോലെ. ഏററവും പുറത്തുള്ള വൃത്തം അനന്തതയോളം വ്യാപ്തിയുള്ളതായി തീരുന്നു. അതിനു മുമ്പു വരച്ച, ഉള്ളിലുള്ള, മററു സകല വൃത്തങ്ങളേയും അതു് ഉള്ളിലാക്കുകയും ചെയ്യുന്നു. വ്യാഖ്യാനത്തിലും കാണാം ഈ പ്രത്യേകത. ഓരോ ചുവടു വിസ്തൃതി വർദ്ധിക്കുമ്പോഴും, ആദ്യം പറഞ്ഞ മൂലതത്ത്വത്തിനോടു പുതിയതായി പറയുന്ന കാര്യത്തെ ചേർത്തിണക്കി കാണേണ്ടിവരും. അതുകൊണ്ടു് മൂലതത്ത്വത്തിൻെറ കാര്യം വീണ്ടും വീണ്ടും പരാമർശവിഷയമാകും. ഇതൊരു ആവർത്തനമായി തോന്നിപ്പോയേക്കാം. അതു ഒഴിവാക്കാനാവുന്നില്ല.

ഈ സൂത്രങ്ങളിൽ സംക്ഷേപിച്ചിരിക്കുന്ന താത്ത്വികമായ വശങ്ങൾ വിശദമാക്കുന്നതിനു് സഹായമായി സ്വീകരിച്ചിട്ടുള്ളതു്, ഗുരുവിൻെറ തന്നെ മററു കൃതികൾ, ഉപനിഷത്തുകൾ, ഭഗവദ്ഗീത, എന്നിവയാണു്. ആധുനികശാസ്ത്രചിന്തയിലെ പുതിയ കണ്ടെത്തലുകളെയും ആശ്രയിക്കുന്നുണ്ടു്. എന്നാൽ ഇത്തരം കണ്ടെത്തലുകൾക്കു് ചിരസ്ഥായിത്വമില്ല. ഇനിയും പുതിയ കണ്ടെത്തലുകളുണ്ടാകുമ്പോൾ പഴയവയുടെ സ്ഥാനം നഷ്ടപ്പെട്ടു പോയേക്കാം. അതിനാൽ അവയെപ്പററിയുള്ള പരാമർശങ്ങളുടെ

പ്രസക്തി ഭാവിയിൽ നഷ്ടപ്പെട്ടുപോയെന്നു വരാം. എന്നാൽ അധ്യാത്മശാസ്ത്രങ്ങളിലുള്ള തത്ത്വങ്ങൾ ഇത്തരം മാററങ്ങൾക്കു വിധേയമാകാത്തതാണ്.

ഈ കൃതിക്കു വിശദമായൊരു വ്യാഖ്യാനം തയ്യാറാക്കുന്ന ജോലി ഗുരു നിത്യചൈതന്യയതിയാണ് എന്നെ ഏല്പിച്ചതു്. 1987–ൽ. അന്നു തന്നെ അതിനു വേണ്ട പഠനങ്ങൾ ആരംഭിക്കുകയും ചെയ്തു. ബാദരായണൻെറ വേദാന്തസൂത്രവും അതിനു അനേകം ആചാര്യന്മാർ എഴുതിയിട്ടുള്ള വ്യാഖ്യാനങ്ങളും ഉണ്ടെന്നിരിക്കെ പുതിയൊരു വേദാന്തസൂത്രം രചിക്കാൻ നാരായണഗുരുവിനെ പ്രേരിപ്പിച്ച ചരിത്രപരമായ ആവശ്യകതകൂടി വ്യക്തമാക്കണമെന്ന് ഗുരു നിത്യചൈതന്യയതി നിർദ്ദേശിച്ചു. അതിനു വേണ്ടി ശങ്കരൻ, രാമാനുജൻ, മധ്വൻ എന്നിവർ ബാദരായണസൂത്രത്തിനു് എഴുതിയ ഭാഷ്യങ്ങളും, അങ്ങനെ രൂപപ്പെട്ട അദ്വൈതം, വിശിഷ്ടാദ്വൈതം, ദ്വൈതം എന്നീ വേദാന്തസമ്പ്രദായങ്ങളും തമ്മിൽ താരതമ്യം ചെയ്യുന്ന ഒരു പഠനം കൂടി നടത്തണമെന്നു നിർദ്ദേശിച്ചു. നടരാജഗുരുവിൻെറ The Word of the Guru എന്ന ഗ്രന്ഥം പഠിച്ച നാൾ മുതൽ ഉള്ളിൽ കിടന്ന ഒരാശയമാണ് ഇങ്ങനെയൊരു പഠനം നടത്തണമെന്നതു്. അതു് നാരായണഗുരുവിൻെറ വേദാന്തസൂത്രത്തിനെഴുതുന്ന വ്യാഖ്യാനത്തിൻെറ ഭാഗമായി എഴുതേണ്ടി വന്നതിൽ വലിയ ചാരിതാർത്ഥ്യവും തോന്നി. ആ താരതമ്യപഠനം എഴുതുകയും ചെയ്തു. എന്നാൽ അതു തന്നെ പ്രത്യേകം ഒരു പുസ്തകമാക്കുന്നതാണ് നല്ലതെന്നു തോന്നിയതുകൊണ്ടു് ഈ പുസ്തകത്തിൽ ഉൾപ്പെടുത്തിയിട്ടില്ല. അതും പ്രസിദ്ധീകരിക്കാനുള്ള തയ്യാറെടുപ്പുകൾ നടക്കുന്നുണ്ടു്.

1989–ൽ ഫിജിയിൽ വച്ചാണ് ഈ ഗ്രന്ഥത്തിൻെറ ആദ്യത്തെ നക്കൽ എഴുതി തീർന്നതു്. അതിൻെറ പിഴ തീർത്തെഴുതിയപ്പോൾ, സ്ഥൂലത ഒഴിവാക്കാനായി പല ഭാഗങ്ങളും ഒഴിവാക്കി. പാശ്ചാത്യചിന്തയെ ആശ്രയിച്ചു് താത്ത്വികമായ ചില പ്രശ്നങ്ങളെ സംബന്ധിച്ച നടത്തിയ പഠനങ്ങളാണ് അത്തരത്തിൽ ഒഴിവാക്കിയതു്. എന്നാലും അവയിലെ നിഗമനങ്ങൾ വിട്ടുകളഞ്ഞിട്ടില്ല.

മലയാളത്തിൽ തയ്യാറാക്കിയതിനുശേഷം അതു ഇംഗ്ലീഷിലുമാക്കി. വിധിവശാൽ ഇംഗ്ലീഷ്പതിപ്പു് ആദ്യം പ്രസിദ്ധീ

കരിക്കാനാണ് ഇടയായത്. 1997 ൽ അത് പ്രസിദ്ധീകരിച്ചു. ഡൽഹിയിലെ ഡി. കെ. പ്രിൻറ്‌വേൾഡ് ആണ് പ്രസാധകർ.

വേദാന്തം പഠിച്ചു തുടങ്ങുന്നവർക്കു വേണ്ടിയുള്ളതല്ല ഈ സൂത്രകൃതി. വേദാന്തചിന്തയുമായി പരിചയമുള്ളവർക്കാണ് ഈ കൃതി അതർഹിക്കുന്ന തരത്തിൽ ആസ്വദിക്കാൻ സാധിക്കുന്നത്. എന്നാലും പഠിച്ചു തുടങ്ങുന്നവർക്കുകൂടി പ്രയോജനപ്പെടത്തക്കവണ്ണമാണ് ഈ വ്യാഖ്യാനം തയ്യാറാക്കിയിട്ടുള്ളത്.

നാരായണഗുരു ചിന്താലോകത്തുണ്ടാക്കിയ വിപ്ലവത്തിൻെറ സ്വഭാവം മലയാളികളായ ജിജ്ഞാസുക്കൾക്ക് കുറഞ്ഞൊന്നു വ്യക്തമാകാൻ പ്രയോജനപ്പെടുമെന്ന ധാരണയോടുകൂടി ഈ വ്യാഖ്യാനം, സൂത്രകാരനായ ഗുരുവിൻെറയും നടരാജഗുരുവിൻെറയും ഗുരു നിത്യചൈതന്യയതിയുടെയും പാദാരവിന്ദങ്ങളിൽ പ്രണാമം അർപ്പിച്ചുകൊണ്ട് പ്രസാധനം ചെയ്യുന്നു.

വർക്കല

5–6–1998 സ്വാമി മുനി നാരായണപ്രസാദ്

# ഉള്ളടക്കം

# ഉപോദ്ഘാതം

സത്യം ഒന്ന്. അതുതന്നെ ചരങ്ങളായും അചരങ്ങളായും അവയുടെ ആകെത്തുകയായ ലോകമായും രൂപം പൂണ്ടിരിക്കുന്നു. സകല ജീവജാലങ്ങളും ഉണ്ടായിരിക്കുന്നതു് അതിലാണ്. സകല ജീവജാലങ്ങളിലും പൊരുളായിരിക്കുന്നതും അതുതന്നെ. അതു കാലദേശപരിമിതികളില്ലാത്തതാണ്. കാര്യകാരണബന്ധത്തിന്റെ ഭാഷയിൽ പറഞ്ഞാൽ, സമസ്തപ്രപഞ്ചവും കാര്യജാലങ്ങളാണ്. അതിനെല്ലാം ആദികാരണമായിരിക്കുന്നതാണ് ഏകമായ സദ്വസ്തു. ഈ കാരണസത്യത്തിൽ കാര്യജാലങ്ങൾ പ്രതീതമാകുന്നതു് എങ്ങനെയെന്നു ചോദിച്ചേക്കാം. 'ഒരു മഹേന്ദ്രജാലംപോലെ' എന്നേ അതിനുത്തരമുള്ളൂ. ഈ കാരണത്തെ വിട്ടൊരു കാര്യമില്ല. കാര്യരൂപം കൈക്കൊള്ളാത്ത കാരണസത്തയുമില്ല. കാര്യകാരണങ്ങൾ തമ്മിലുള്ള ഈ അഭേദത ഉൾക്കണ്ണുകൊണ്ടറിയുന്നതാണ് ജ്ഞാനം.

ഈ ലോകത്തിന്റെ അന്തർരഹസ്യം കണ്ടെത്താൻ ശ്രമിക്കുന്ന ആളാണ് സത്യാന്വേഷി. ആ സത്യാന്വേഷി ലോകത്തിന്റെതന്നെ ഭാഗമാകുന്നു. അതായതു്, ലോകത്തിൽ പൊരുളായിരിക്കുന്നതേതാണോ അതുതന്നെയാണ് സത്യാന്വേഷിയിലും പൊരുളായിരിക്കുന്നതു്. ഇതു് മനസ്സിലാക്കി, 'ഞാൻ വാസ്തവത്തിൽ ആ പൊരുളാണല്ലോ' എന്നു സ്വയം ദർശിച്ചുകൊണ്ടു് ജീവിക്കുന്നതിനപ്പുറത്തൊരു നേട്ടം മനുഷ്യന് കൈവരിക്കാനില്ല.

ജീവിതത്തിൽ കൈവരിക്കാവുന്നതായ മററു നേട്ടങ്ങൾ എന്തൊക്കെയുണ്ടോ അതൊക്കെ ഈ ഒരൊററ നേട്ടത്തിൽ ഉൾപ്പെട്ടുപോകും. സ്വസ്ഥതയും സമാധാനവും അതുകൈവരുത്തുന്ന നിർമുക്തതയുമാണ് ഈ അറിവിൻെറ അന്തിമപ്രയോജനം.

മനുഷ്യൻ തൻെറതന്നെ സ്വരൂപം കണ്ടെത്തുകയാണല്ലോ ഇവിടെ ചെയ്യുന്നത്. തൻെറതന്നെ ഉണ്മയെപ്പററി പല ധാരണകളും വിശ്വാസങ്ങളും മനുഷ്യൻ വച്ചുപുലർത്താൻ ഇടയായിട്ടുണ്ടാവാം. ഇത്തരം ധാരണകളും വിശ്വാസങ്ങളും ഓരോതരം ഉപാധികല്പനകൊണ്ട് അറിവിൻെറ ശുദ്ധസ്വരൂപത്തെ വികലമാക്കുന്നു. ഈ വസ്തുത പലപ്പോഴും വിശ്വാസികളും പ്രത്യയശാസ്ത്രങ്ങളുടെ വക്താക്കളും ഓർക്കാറില്ല. സ്വസ്വരൂപം നേരിട്ടനുഭവിച്ചറിയുന്നതിന് ഇത്തരം വൈകല്യങ്ങൾ പലപ്പോഴും തടസ്സം സൃഷ്ടിക്കുകയാണെന്നതും ഓർക്കാറില്ല. ചരിത്രത്തിൻെറ ഒഴുക്കിനിടയിൽ ചിന്താലോകത്തു വന്നടിഞ്ഞിട്ടുള്ള മാലിന്യങ്ങളാണ് ഇവയെന്നു പറയാം. ഈ മാലിന്യങ്ങൾ ഒന്നടങ്കം നീങ്ങി ശുദ്ധമായ സത്യാവബോധം തെളിഞ്ഞുകിട്ടുന്ന അവസ്ഥയാണ് ജ്ഞാനം.

ഈ ജ്ഞാനലബ്ധി മനുഷ്യനെ അറിവുള്ളവനാക്കിത്തീർക്കുന്നു. മാത്രമല്ല, ഭയം, കാമം, ക്രോധം, ലോഭം, മോഹം എന്നിവയിൽ നിന്നെല്ലാം അതു് സത്യാന്വേഷകനെ മുക്തനാക്കുന്നു—ജീവിതം സാർത്ഥകമായിത്തീർന്ന സംതൃപ്തി അവനു് കൈവരുത്തുന്നു. ജീവിതം എന്ന പ്രക്രിയയിൽ ലോകവും താനും പൊരുത്തപ്പെട്ടു് നില്ക്കുന്നതായി അയാൾ നേരിട്ടനുഭവിക്കുന്നു. എന്നുതന്നെയല്ല തന്നോടുതന്നെ പൊരുത്തപ്പെട്ടു ജീവിക്കുന്നതിലെ ആത്മസംതൃപ്തിയും അനുഭവിക്കുന്നു. ജീവിതത്തിനു് സ്വാഭാവികമായ ശാന്തി കൈവന്നിരിക്കുന്നതായി അയാൾ കാണുന്നു. അതാണു് സത്യദർശനത്തിൻെറ അന്തിമസ്ഥാനവും പരമപ്രയോജനവും.

സത്യം ഏകമായിരിക്കുന്നതുപോലെതന്നെ ജ്ഞാനവും ഏകമാണു്. എന്നാൽ അതിൻെറ തെളിമ എക്കാലവും ഒരുപോലെ കാണാറില്ല. കാലത്തിൻെറ കുത്തൊഴുക്കിൽപെട്ടു് ഇടയ്ക്കിടെ അതു് കലങ്ങിപ്പോകാറുണ്ടു്. ചിലപ്പോൾ നഷ്ടപ്പെട്ടുപോയതുപോലെയും തോന്നാറുണ്ടു്. ഇത്തരം ഘട്ടങ്ങളിലാണു് ഋഷിമാർ, മുനിമാർ, ഗുരുക്കന്മാർ, പ്രവാചകന്മാർ എന്നൊക്കെ വിളിച്ചുപോരാറുള്ള മഹാപുരുഷന്മാർ ഉദയംചെയ്യുന്നതു്. കല

ങ്ങിപ്പോകുകയോ നഷ്ടപ്രായമായിപ്പോകുകയോ ചെയ്ത ജ്ഞാനത്തിന്റെ തെളിമ വീണ്ടെടുത്തു് ലോകത്തിനു് തിരികെനല്കുന്നതു് സ്വന്തം ജീവിതത്തിന്റെ ദൗത്യമായി അവർ ഏറ്റെടുക്കുന്നു. അവരും ജന്മം കൊള്ളുന്നതും ജീവിക്കാനിടയാകുന്നതുമൊക്കെ ഏതെങ്കിലും ഒരു ചരിത്രകാലഘട്ടത്തിലായിരിക്കും. ചരിത്രപരം, ഭൂമിശാസ്ത്രപരം, മതപരം, സാംസ്കാരികം, സാമൂഹികം എന്നിങ്ങനെയുള്ള പശ്ചാത്തലങ്ങളും അവരുടെ ജീവിതത്തിനുമുണ്ടായിരിക്കും. ഈ പശ്ചാത്തലങ്ങളുടെ നിറപ്പകിട്ട് അവരുടെ ജീവിതത്തിൽ മാത്രമല്ല ചിന്തയിലും, അതിന്റെ ആവിഷ്കാരണത്തിലും, അതിന്റെ പ്രയോജനം ജനങ്ങൾക്കു് ചൂണ്ടിക്കാണിച്ചുകൊടുക്കാൻ അവസരം നല്കുന്ന ജീവിതപ്രശ്നങ്ങളുടെ സ്വഭാവത്തിലും, ഒക്കെ തെളിഞ്ഞു കാണുന്നുണ്ടാകും. എന്നാൽ പശ്ചാത്തലത്തിനോടു് ചേർന്ന ഈ പ്രത്യേകതകളിലുള്ള വ്യത്യാസം അവർ ദർശിക്കുന്ന സത്യത്തെ സംബന്ധിക്കുന്നതല്ല. അവരുടെ ചിന്തയിലും, ദർശനാവിഷ്ക്കരണത്തിലുമുള്ള ഇത്തരം പ്രത്യേകതകൾ കണ്ടെത്തി അവയെ ഒഴിവാക്കിനോക്കിയാൽ ഒരേ ജ്ഞാനരഹസ്യം തന്നെ ദർശിക്കാം. അങ്ങനെയുള്ള മഹാപുരുഷന്മാരുടെ പരമ്പരയിൽ പത്തൊൻപതാം നൂറ്റാണ്ടിന്റെ രണ്ടാം പകുതിയിൽ കേരളത്തിൽ ഭൂജാതനാകാനിടയായ മഹാപുരുഷനാണു് ശ്രീനാരായണഗുരു. സത്യദർശിയായ ഒരു ഋഷിയായിരുന്നു ഗുരു. വേദാന്തം എന്നപേരിലറിയപ്പെട്ടു പോരുന്ന ദർശനശാസ്ത്രം വെളിപ്പെടുത്താനുദ്ദേശിക്കുന്ന അദ്വൈതസത്യത്തെ ആധുനികയുഗത്തിനുചേരുന്ന തരത്തിൽ പുനരാവിഷ്കരിക്കുകയാണു് ഗുരു ചെയ്തതു്. ഈ പുനരാവിഷ്കരണത്തിന്റെ ഒരു പ്രായോഗികപ്രയോജനം എന്ന തരത്തിൽ മാത്രമാണു് കേരളത്തിന്റെ സാമൂഹികവും സാംസ്ക്കാരികവുമായ നവോത്ഥാനത്തിനു് ഗുരുവിന്റെ ജീവിതവും ദർശനവും കരുവായിത്തീരുവാനിടയായതിനെ കാണേണ്ടതു്.

ഭാരതീയദർശനത്തിന്റെ ഉത്കൃഷ്ടതയിൽ ആകൃഷ്ടനായി ഭാരതത്തിലെത്തിയ ജർമ്മൻ പണ്ഡിതനാണു്. ഡോ: പോൾ ഡോയിസൺ. അദ്ദേഹം 'ഔട്ട്ലൈൻ ഓഫ് ദ വേദാന്ത സിസ്റ്റം' (Outline of the Vedanta System) എന്നൊരു ഗ്രന്ഥം എഴുതുകയുണ്ടായി. അതിന്റെ ആമുഖത്തിൽ ഇങ്ങനെ അഭിപ്രായപ്പെട്ടിരിക്കുന്നു: ' ഭാരതീയജ്ഞാനതരുവിൽ ഉപനിഷത്തുകളോളം

സുന്ദരമായ പുഷ്പമില്ല. വേദാന്തദർശനത്തോളം മേന്മയുള്ള കനികളുമില്ല'.[1] ഈ വേദാന്തദർശനമാകട്ടെ ഷഡ്ദർശനങ്ങളെന്ന പേരിൽ അറിഞ്ഞുപോരുന്ന ആറു ദർശനശാസ്ത്രങ്ങളിൽ അവസാനത്തേതും. ന്യായം—വൈശേഷികം. സാംഖ്യം—യോഗം, പൂർവ്വമീമാംസ—ഉത്തരമീമാംസ എന്നിങ്ങനെ മൂന്നുജോടികളായി ചരിത്രകാരന്മാർ ഇവയെ കണക്കാക്കിപ്പോരുന്നു. ഓരോ ജോടിയും രണ്ടുഘട്ടങ്ങളുള്ള ഓരോ കോണിപ്പടിയാണെന്നു പറയാം. ന്യായദർശനത്തിൽ തുടങ്ങി ഉത്തരമീമാംസയിൽ അവസാനിക്കുന്ന തരത്തിൽ മൂന്നു നിലകളായി ആ കോണിപ്പടി ഉയർന്നുപോകുന്നു. അങ്ങനെ ഭാവന ചെയ്താൽ അറിവിനെ അതിന്റെ ഏറ്റവും മുകളിലെ തലത്തിലെത്തിക്കുന്നതു് വേദാന്തമാണെന്നു പറയാം.

എല്ലാ ദാർശനികചിന്തകളും രണ്ടു ചോദ്യങ്ങൾക്കു് ഉത്തരം കണ്ടെത്താൻ ശ്രമിക്കുന്നു: 'ഞാനാരാണു്?' 'ഈ ലോകം എവിടെ നിന്നുണ്ടായി?' ഈ ചോദ്യങ്ങൾക്ക് അന്തിമവും സുനിശ്ചിതവുമായ ഉത്തരം നൽകുകയാണു് വേദാന്തം ചെയ്യുന്നതു്. ജീവിതത്തെ സംബന്ധിച്ചു് അറിയേണ്ടതറിഞ്ഞു എന്ന സംതൃപ്തി അഥവാ ആനന്ദം അതു് കൈവരുത്തുന്നു. അതുകൊണ്ടാണു് വേദാന്തത്തെ ഭാരതീയജ്ഞാനതരുവിലെ ഏറ്റവും മേന്മയുള്ള കനിയായും ആ വേദാന്തരഹസ്യം വെളിപ്പെടുത്തിത്തരുന്ന ഉപനിഷത്തുകളെ സുന്ദരമായ പുഷ്പങ്ങളായും പോൾ ഡോയിസൺ ഭാവന ചെയ്തതു്.

നാലുവേദങ്ങളുടെയും അവസാനത്തിൽ അവയുടെ അനുബന്ധമായി ഉപനിഷത്തുകൾ വരുന്നു. വേദത്തിന്റെ അന്തം എന്ന അർത്ഥത്തിൽ ഉപനിഷത്തുകളെ വേദാന്തം എന്നു വിളിക്കുന്നതൊരു പതിവായി. ഉപനിഷത്തുകളിൽ വെളിപ്പെടുത്തിയിരിക്കുന്ന ദർശനത്തെ സംബന്ധിക്കുന്ന ശാസ്ത്രം എന്ന അർത്ഥത്തിൽ വേദാന്തം എന്ന പദം ഉപയോഗിക്കാനിടയായതു് പില്ക്കാലത്താണു്. തത്ത്വപരമായി വേദാന്തം എന്ന വാക്കിനു് മറ്റൊരർത്ഥമാണുള്ളതു്. 'വേദം' എന്നാൽ അറിവു്. 'അന്തം' എന്നാൽ അവസാനം അഥവാ സുനിശ്ചിതമായ തീരുമാനം. അറിവിന്റെ അവ

1. Dr. Paul Deussen, Outline of the Vedanta System: Preface, Cambridge, Mass, U. S. A.

സാനം അഥവാ സത്യത്തെ സംബന്ധിക്കുന്ന അന്തിമമായ തീരു മാനം. ഈ അൎത്ഥത്തിലാണു് ഭഗവദ്ഗീതയിൽ:

യജ്ഞാത്വാ നേഹ ഭൂയോഽന്യത്
ജ്ഞാതവ്യമവശിഷ്യതേ.[2]

'യാതൊന്നിനെ അറിഞ്ഞാൽ അറിയേണ്ടതായി യാതൊന്നും അവശേഷിക്കുന്നില്ലയോ അതു്'' എന്നു പറഞ്ഞിരിക്കുന്നതു്.

ഉപനിഷത്തുകൾ, ബ്രഹ്മസൂത്രം, ഭഗവദ്ഗീത എന്നിവയാണു് വേദാന്തത്തിന്റെ പ്രമാണഗ്രന്ഥങ്ങൾ, ഇവ മൂന്നിനേയും ചേൎത്തു പ്രസ്ഥാനത്രയം എന്നു വിളിക്കുന്നു. ഇവയിൽ മൂലപ്രമാണം ഉപനിഷത്തുകൾ തന്നെ. വേദങ്ങളുടെ ഉത്തരഭാഗമാണല്ലോ ഉപനിഷത്തുകൾ. അവയിൽ ചിതറിക്കിടക്കുന്ന വേദാന്തതത്ത്വങ്ങളെ യുക്തിയുക്തമായ തരത്തിൽ ക്രോഡീകരിച്ചു് ഒരു മീമാംസാശാസ്ത്രമായി അവതരിപ്പിച്ചിരിക്കുന്നതാണു് ബ്രഹ്മസൂത്രം. അങ്ങനെ വേദാന്തത്തിനു് ഉത്തരമീമാംസ എന്ന പേരു വരാനിടയായി. വേദങ്ങളിലെ പൂൎവ്വഭാഗമായ കൎമ്മകാണ്ഡത്തെ അത്തരത്തിൽ മീമാംസ്യമായി അവതരിപ്പിച്ചിരിക്കുന്നതാണു് പൂൎവ്വമീമാംസ. മനുഷ്യൻ ജീവിതത്തിൽ നേരിടേണ്ടിവരുന്ന പ്രതിസന്ധികൾക്കു് അന്തിമവും ഏകവുമായ പരിഹാരം എന്ന നിലയിൽ അതേ ദൎശനത്തെതന്നെ ശ്രീകൃഷ്ണാൎജ്ജുനസംവാദം എന്ന നിലയിൽ മഹാഭാരതത്തിൽ ഉൾപ്പെടുത്തിയിരിക്കുന്നതാണു് ഭഗവദ്ഗീത.

ബ്രഹ്മസൂത്രത്തിന്റെ കൎത്താവു് ബാദരായണമഹൎഷിയാണെന്നാണു് അഭിജ്ഞമതം. ബാദരായണനും വേദവ്യാസനും ഒരാൾതന്നെയാണെന്നും വിശ്വസിച്ചുപോരുന്നു. വേദാന്തചിന്താലോകത്തു് ഉണ്ടായിട്ടുള്ളതും ഇന്നും അവസാനിച്ചിട്ടില്ലാത്തതും ആയ തലനാരിഴകീറുന്ന തരത്തിലുള്ള വാദപ്രതിവാദങ്ങൾക്കു മൂലകാരണമായിത്തീൎന്നതു് ബ്രഹ്മസൂത്രമാണു്. ശങ്കരാചാര്യർ അതിനു ഭാഷ്യം രചിച്ചതോടുകൂടിയാണു് വാദപ്രതിവാദങ്ങൾക്കു തുടക്കം കുറിച്ചതു്. ബ്രഹ്മസൂത്രത്തിന്റെ രചനതന്നെ വാദപ്രതിവാദരൂപത്തിലാണു്. ഭാഷ്യകാരന്മാരും ആ വഴിതന്നെ പിൻതുടൎന്നു. ശങ്കരാചാര്യരുടെ കാലശേഷം രാമാനുജാചാര്യർ, മധ്വാചാര്യർ, വല്ലഭൻ, നിംബാൎക്കൻ, ചൈതന്യമഹാപ്രഭു

2. ഭഗവദ്ഗീത VII-2

എന്നിങ്ങനെ ഇരുപത്തിയൊന്നോളം ഭാഷ്യകാരന്മാർ വേദാന്ത സൂത്രത്തിനു ഭാഷ്യങ്ങളെഴുതി. ഓരോ ഭാഷ്യത്തിൻെറയും അടി സ്ഥാനത്തിൽ ഓരോ വേദാന്തസമ്പ്രദായം രൂപപ്പെടുകയും ചെയ്തു. ശങ്കരാചാര്യരുടെ അദ്വൈതം, രാമാനുജാചര്യരുടെ വിശി ഷ്ടാദ്വൈതം, മധ്വാചാര്യരുടെ തത്ത്വവാദം അഥവാ ദ്വൈതം, ഇവയാണ്' ഈ സമ്പ്രദായങ്ങളിൽ മുഖ്യം. ഈ ആചാര്യന്മാരെ ല്ലാം അവകാശപ്പെടുന്നതു്' അവരവർ അവതരിപ്പിച്ചിരിക്കുന്ന ദർശനമാണ്' ബാദരായണൻ ബ്രഹ്മസൂത്രത്തിലും ഋഷിമാർ ഉപ നിഷത്തുകളിലും ആവിഷ്കരിച്ചിരിക്കുന്നതെന്നാണ്'. എന്നാൽ ഈ സമ്പ്രദായങ്ങൾ തമ്മിലുള്ള വിടവു്', ഓരോ സമ്പ്രദായത്തി ലും കൂടുതൽ ഭാഷ്യങ്ങളും ടീകകളും വിവരണങ്ങളും വാർത്തികകളും ഒക്കെ ഉണ്ടാകുന്നതിൻെറ ഫലമായി വലുതാവുകയേ ചെയ്തുള്ളൂ. അതുകാരണം നിഷ്പക്ഷമതിയായ ഒരു ആധുനിക സത്യാന്വേഷി ബാദരായണൻെറ ദർശനമെന്തായിരുന്നു എന്നു കണ്ടെത്താൻ ഈ ഭാഷ്യങ്ങളുടെ സഹായത്തോടുകൂടി ഒരു ശ്രമം നടത്തിയാൽ ഒരു തീരുമാനത്തിലുമെത്താനാവാതെ അന്തംവിട്ടു നിന്നുപോവുക യേയുള്ളൂ. ഭാഷ്യകാരന്മാരും അവരുടെ ശിഷ്യപരമ്പരയും സ്വ ന്തം വാദഗതിയാണു ശരിയെന്നു തെളിയിക്കുവാൻ വ്യഗ്രത കാ ണിക്കുന്നതിൻെറ പുകമറക്കുള്ളിൽ ബാദരായണൻെറ ദർശനത്ത നിമ മറഞ്ഞുപോയ കാര്യം പലരും ശ്രദ്ധിച്ചില്ല. ഭാഷ്യസഹാ യമില്ലാതെ ബ്രഹ്മസൂത്രം നേരിട്ടുവായിച്ചു്' അതിൻെറ ആന്തരാ ർത്ഥം ഗ്രഹിക്കുകയാവട്ടെ വളരെ ക്ലിഷ്ടമാണ്'. വേദാന്തപണ്ഡി തന്മാരുടെ ശ്രദ്ധയോ, ഭാഷ്യങ്ങൾ, ടീകകൾ, വിവരണങ്ങൾ, വാർത്തികകൾ ഇതൊക്കെ കൂലങ്കഷമായി പഠിച്ചു്' സ്വന്തം സമ്പ്ര ദായത്തിലെ മതമാണു ശരിയെന്നു സ്ഥാപിക്കുന്നതിൽ ഒതുങ്ങി നിന്നുംപോയി. സർവകലാശാലകളിലും മററു അക്കാദമിക്ക്' തലങ്ങളിലും നടക്കുന്ന പഠനങ്ങൾ ഈ വാദപ്രതിവാദങ്ങളിൽ ഒതുങ്ങുന്നു. വാദപ്രതിവാദങ്ങളുടെ കുത്തൊഴുക്കിൽപെട്ടു ഉപനിഷ ത്തുകളിലെ സത്യദർശനത്തിൻെറ തെളിമ അന്യം വന്നിരിക്കു ന്നു. പത്തൊൻപതാം നൂററാണ്ടിൻെറ അന്ത്യത്തിൽ വേദാന്ത ചിന്ത ഈ പതനത്തിൻെറ അത്യുച്ചത്തിൽ എത്തിനിൽക്കുകയാ യിരുന്നു. ചരിത്രത്തിൻെറ ഈ പ്രതിസന്ധിദശയിലാണ്' ശ്രീ നാരായണഗുരുവിൻെറ രംഗപ്രവേശം. ഉപനിഷത്തുകളിൽ ഋഷികൾ ദർശിച്ച വേദാന്തചിന്തയുടെ സംശുദ്ധഭാവം ശാസ്ത്രയു ഗത്തിനു ചേരുന്നവണ്ണം നിഷ്കൃഷ്ടതയോടും കെട്ടുറപ്പോടുംകൂടി

ഗുരു പുനരാവിഷ്കരിച്ചു. ഗുരുവിന് ഇതൊരു ജീവിതദൗത്യം തന്നെയായിരുന്നു.

തത്ത്വത്തിൽ ഗുരു അദ്വൈതിയായിരുന്നു. എന്നാലും ശങ്കരാചാര്യരുടെ വാക്കുകൾ ആവർത്തിക്കുന്നതിൽ ഒതുങ്ങിനിന്നില്ല, ഗുരുവിന്റെ ദർശനാവിഷ്കരണം. ശങ്കരനെ അടിമുടി വിമർശിച്ച മററു ഭാഷ്യകാരന്മാർക്കു കുററം കണ്ടെത്താൻ അവസരമില്ലാത്ത തരത്തിലുള്ളതാണ് ഗുരുവിന്റെ അദ്വൈതവിന്യസനം. ഗുരുവിന്റെ സ്തോത്രകൃതികളിൽ ഭക്തനും ഭഗവാനും എന്ന ദ്വൈതഭാവം പ്രത്യക്ഷത്തിൽ കാണാമെങ്കിലും അദ്വൈതദർശനത്തിൽ ആ ദ്വൈതഭാവം വിലീനമായിപ്പോകുന്നതു് അവയുടെ വരികളിൽ തന്നെ നമുക്കു കാണാൻ കഴിയും. പരമമായ സത്യത്തെ വിവിധ കാഴ്ചപ്പാടുകളിൽ നിന്നു വീക്ഷിക്കുമ്പോൾ ദ്രഷ്ടാവിനുള്ളിൽ പ്രതീതമാകുന്ന ആശയങ്ങൾ മാത്രമാകുന്നു ഏകത്വം—നാനാത്വം, പര—അപര, സത്യം—അസത്യം എന്നിങ്ങനെയൊക്കെയുള്ള വൈരുദ്ധ്യങ്ങൾ. ഇതു വിരുദ്ധസിദ്ധാന്തങ്ങൾ രൂപീകരിക്കുവാൻ ഇടവരുത്തുന്നു. വേദാന്തസമ്പ്രദായങ്ങൾ തമ്മിലുള്ള അഭിപ്രായവ്യത്യാസം ഇത്തരത്തിൽ മാത്രമുള്ളതാണ്. ഗുരുവിന്റെ സമഗ്രവും സർവ്വതോമുഖവുമായ സത്യദർശനത്തിന്റെ സുതാര്യതയിൽ വേദാന്തസമ്പ്രദായങ്ങൾ തമ്മിലുള്ള അഭിപ്രായവ്യത്യാസങ്ങൾ എല്ലാം അലിഞ്ഞുപോകുന്നു.

ശങ്കരന്റെ കാലത്തിനുശേഷം ആചാര്യന്മാരെല്ലാം സ്വമതം സ്ഥാപിച്ചതു് ബ്രഹ്മസൂത്രത്തിനോ ബ്രഹ്മസൂത്രഭാഷ്യത്തിനോ സ്വന്തമായൊരു വ്യാഖ്യാനം ചമച്ചുകൊണ്ടാണ്. എന്തിനേറെ, ഒരു മഹാത്മാവു വേദാന്തിയാണെന്നു് അംഗീകാരം ലഭിക്കുന്നതിനു് അദ്ദേഹം സ്വന്തമായൊരു ബ്രഹ്മസൂത്രഭാഷ്യം എഴുതിയിട്ടുണ്ടോ എന്നതു വച്ചുകൊണ്ടാണെന്നു വന്നു. ഇങ്ങനെയൊരു കീഴ്‌വഴക്കം ഭാരതത്തിൽ നിലനില്ക്കുന്നു. എന്നാൽ അത്തരം ഭാഷ്യങ്ങളെല്ലാം വേദാന്തചിന്തയിൽ കൂടുതൽ കലക്കം ഉണ്ടാക്കുകയേ ചെയ്തിട്ടുള്ളു എന്ന വാസ്തവം അവശേഷിക്കുകയും ചെയ്യുന്നു. അദ്വൈതിയെന്നു സ്വയം അവകാശപ്പെടുന്ന നാരായണഗുരുവിനു് ബ്രഹ്മസൂത്രത്തിനോ പ്രസ്ഥാനത്രയത്തിനോ പുതിയ ഭാഷ്യം രചിക്കാമായിരുന്നു. ഗുരു അതു ചെയ്തില്ല. അങ്ങനെ എഴുതുന്ന ഏതു ഭാഷ്യവും നിലവിലുള്ള കലക്കം കൂട്ടുകയേയുള്ളു എന്നു ഗുരുവിനു നിശ്ചയമുണ്ടായിരുന്നു. അതുകൊണ്ടു് ഉപനി

ഷഡ്ദർശനത്തെ തെളിമയോടെ അവതരിപ്പിക്കുന്ന സ്വന്തം കൃതികൾ ഗുരു രചിച്ചു. മലയാളത്തിലുള്ള ആത്മോപദേശശതകം, അദ്വൈതദീപിക, അറിവ്, ദൈവദശകം, എന്നീ ദാർശനിക കൃതികളിലും, സംസ്കൃതത്തിലുള്ള ദർശനമാല, ബ്രഹ്മവിദ്യാപഞ്ചകം എന്നീ കൃതികളിലും, കൂടാതെ സംസ്കൃതത്തിലും, മലയാളത്തിലും, തമിഴിലും ഉള്ള നിരവധി സ്തോത്രകൃതികളിലും, തനിക്കു പറയാനുള്ളതു് എന്താണെന്നു് ഒരു സംശയത്തിനും ഇടനൽകാത്തതരത്തിൽ ഗുരു വ്യക്തമാക്കിയിട്ടുണ്ടു്. ഉപനിഷദ്രഹസ്യം തന്നെയാണു് താൻ പറയുന്നതു് എന്നതിന്റെ സൂചനയായി 'ഉപനിഷദ്ഗതി രഹസ്യമോർത്തിടേണം'[3] എന്നു് ആത്മോപദേശശതകത്തിൽ പറഞ്ഞിരിക്കുകയും ചെയ്യുന്നു. കൂടാതെ ഈശാവാസ്യോപനിഷത്തു മുഴുവനും മലയാളത്തിലേക്കു പദ്യരൂപത്തിൽ തർജ്ജമ ചെയ്യുകയും ചെയ്തു. മൂലമന്ത്രങ്ങൾപോലെ ശിക്ഷാശാസ്ത്രപ്രകാരം സ്വരഭേദങ്ങളോടുകൂടി ചൊല്ലത്തക്കവണ്ണമാണു് മലയാളത്തിലുള്ള പരിഭാഷയും. ദാർശനികമായ തെളിമമാത്രമല്ല, കാവ്യമാധുരിയും ഗുരുവിന്റെ കൃതികൾക്കു മിഴിവു നൽകുന്നു. ഈ കൃതികൾക്കെല്ലാം മകുടം ചാർത്തിക്കൊണ്ടു നിൽക്കുന്നതാണു വേദാന്തസൂത്രം. ബാദരായണന്റെ വേദാന്തസൂത്രംപോലെ വാദപ്രതിവാദരീതിയിലല്ല ഇതിന്റെ രചന. ഉപനിഷദ്സാരം വളരെ ലളിതവും തനിമയുള്ളതുമായ ഇരുപത്തിനാലു സൂത്രങ്ങളിലൂടെ ഗുരു ആവിഷ്കരിച്ചിരിക്കുന്നു. നൂററാണ്ടുകളായി വേദാന്തസാരത്തിൽ അടിഞ്ഞുകൂടിക്കിടന്ന മാലിന്യങ്ങൾ തുടച്ചുനീക്കി അതിന്റെ ശുദ്ധസ്വരൂപം വീണ്ടെടുത്തു കാണിക്കുകയാണു് ഗുരു ഈ സൂത്രങ്ങളിൽ ചെയ്തിട്ടുള്ളതു്.

സൂത്രരൂപത്തിലുള്ള സാഹിത്യരചന സംസ്കൃതസാഹിത്യത്തിന്റെ ഒരു പ്രത്യേകതയാണെന്നു പറയാം. വളരെ കുറച്ചു വാക്കുകൾകൊണ്ടു് വിപുലമായ അർത്ഥം സൂത്രശൈലിയിൽ വ്യഞ്ജിപ്പിക്കുന്നു. പുസ്തകങ്ങൾ ഒട്ടുവിരളമായിരുന്ന ഒരു കാലഘട്ടത്തിലായിരുന്നു സൂത്രശൈലി പ്രചാരത്തിൽ വന്നതു്. ഗ്രന്ഥം മുഴുവൻ ഹൃദിസ്ഥമാക്കിവെയ്ക്കുവാൻ എളുപ്പമായതു കൊണ്ടു കൂടിയായിരിക്കണം ഈ ശൈലി നിലവിൽ വന്നതു്. അച്ചടിച്ച പുസ്തകങ്ങൾ ധാരാളം ലഭിക്കുന്ന ഇക്കാലത്തുപോലും സംസ്കൃതം പഠിക്കുന്നവരുടെ ഇടയിൽ ഗ്രന്ഥങ്ങൾ കാണാപ്പാഠമാക്കുന്നതു്

3. ആത്മോപദേശശതകം. 14

ഒരു ശൈലിമാണ്. ഭാരതത്തിലെ ആറു ദർശനങ്ങൾക്കും ഉള്ള മൂലഗ്രന്ഥങ്ങൾ സൂത്രരൂപത്തിൽ തന്നെയാണ്. ദർശനശാസ്ത്രം മാത്രമല്ല മററു പല ശാസ്ത്രങ്ങളും സൂത്രരൂപത്തിൽ എഴുതുന്നതു് അക്കാലത്തു പതിവായിരുന്നു. സംസ്കൃതത്തിലെ വ്യാകരണ ഗ്രന്ഥമായ പാണിനീയസൂത്രം (അഷ്ടാദ്ധ്യായി) അതിനുദാഹരണമാകുന്നു. അതുപോലെതന്നെ വൈദികകർമ്മങ്ങൾ ചെയ്യേണ്ട രീതി വിവരിക്കുന്ന 'ഗൃഹ്യസൂത്രം'.

സൂത്രം എന്ന വാക്കിനു ചരടു്, നൂലു്, എന്നൊക്കെയാണ് അർത്ഥം. ഒരു സാഹിത്യസമ്പ്രദായം എന്ന നിലയിൽ സൂത്രത്തിന്റെ ലക്ഷണം ഇങ്ങനെയാകുന്നു:

അല്പാക്ഷരമസന്ദിഗ്ദ്ധം
സാരവദ് വിശ്വതോമുഖം
അസ്തോഭമനവദ്യം ച
സൂത്രം സൂത്രവിദോ വിദുഃ

(വളരെക്കുറച്ചു് അക്ഷരങ്ങൾ ഉപയോഗിച്ചു് സംശയങ്ങൾക്കൊന്നും ഇടം കൊടുക്കാതെയും സാരവത്തായും, എല്ലാ വശങ്ങളെയും സ്പർശിച്ചും, ചിന്തയുടെ ഒഴുക്കിനു തടസ്സം വരുത്താതെയും, കുററമററ തരത്തിലും ഉള്ള രചനയെ സൂത്രം എന്നു സൂത്രവിത്തുകൾ വിളിക്കുന്നു.)

സൂത്രമെന്ന വാക്കു ഗ്രന്ഥത്തിന്റെ പേരായും, (ഉദാ: ന്യായസൂത്രം, വൈശേഷികസൂത്രം) ഗ്രന്ഥത്തിലെ ഓരോ കൊച്ചുവാക്യത്തെ (ഉദാ; അഥാതോ ബ്രഹ്മജിജ്ഞാസാ) സൂചിപ്പിക്കുന്നതിനും പ്രയോഗിച്ചുപോരാറുണ്ടു്.

പണ്ടുകാലത്തു് ഗുരുകുലങ്ങളിൽ അദ്ധ്യാപനം നടത്തിയിരുന്ന പ്രത്യേക രീതിയിൽ നിന്നും രൂപം കൊണ്ടതാണ് സൂത്രശൈലി എന്നും പണ്ഡിതന്മാർക്കു് അഭിപ്രായമുണ്ടു്. ഒരു പ്രത്യേക വിഷയം ദീർഘമായി വിവരിച്ചതിനുശേഷം അതെല്ലാം തിരിയെ ഓർക്കുന്നതിനുള്ള സൂചന എന്ന നിലയിൽ മർമ്മപ്രധാനമായ ചില വാക്കുകൾ ശിഷ്യന്മാർക്കു ഗുരു പറഞ്ഞുകൊടുക്കും. അങ്ങനേയുള്ള ചെറുവാക്യങ്ങളുടെ ശേഖരമാണ് സൂത്രഗ്രന്ഥങ്ങളായിത്തീർന്നതു്. ക്ലാസ്സിൽ ഒരു വിശദീകരണം നല്കിയതിനുശേഷം നല്കുന്ന ഇത്തരം കുറിപ്പുകൾ ശരിക്കും പ്രയോജനപ്പെടുന്നതു് ആ ക്ലാസ്സിലിരുന്ന വിദ്യാർത്ഥികൾക്കു മാത്ര

മാണ്. സൂത്രഗ്രന്ഥങ്ങളുടെ കാര്യവും അതുപോലെയാണ്. അതു നേരിട്ടുവായിച്ചു തത്ത്വം പഠിക്കുക വളരെ പ്രയാസമാണ്. എന്നാൽ തത്ത്വം പഠിച്ചുകഴിഞ്ഞവർക്കാകട്ടെ പഠിച്ചതെല്ലാം തിരിയെ ഓർക്കുവാൻ അതു സഹായിക്കുകയും ചെയ്യും. അതുകൊകൊണ്ടാണ ഭാഷ്യങ്ങളുടെ സഹായം കൂടാതെ സൂത്രഗ്രന്ഥം പഠിക്കാനുള്ള ശ്രമം പാഴ്‌വേലയായിത്തീരുന്നതു്.

മൂലഗ്രന്ഥകാരൻ ഉദ്ദേശിച്ചതുതന്നെയാണ ഭാഷ്യകാരന്മാർ വ്യാഖ്യാനരൂപത്തിൽ അവതരിപ്പിച്ചിരിക്കുന്നതെന്നു തീർച്ചവരുത്താൻ ഒരു വഴിയുമില്ല. ഭാഷ്യകാരന്മാരെല്ലാം സ്വന്തമായ കാഴ്ചപ്പാടുള്ള ദാർശനികരായിരിക്കും. പൂർവ്വസൂരികളുടെ രചനകൾക്ക് അവർ ഭാഷ്യമെഴുതുമ്പോൾ രണ്ടു തരത്തിലുള്ള ദോഷം സംഭവിച്ചുപോകാം. തൻേറതായ കാഴ്ചപ്പാടിനു് ഇണങ്ങുന്ന വിധത്തിൽ മൂലഗ്രന്ഥത്തെ വ്യാഖ്യാനിച്ചു ഫലിപ്പിക്കാൻ ശ്രമിച്ചു എന്നു വരാം. അല്ലെങ്കിൽ മൂലഗ്രന്ഥകാരനോടു നീതികാണിക്കാൻവേണ്ടി തൻേറതായ വീക്ഷണങ്ങളെ ഒതുക്കിവച്ചെന്നും വരാം. രണ്ടും ഗുണത്തോടൊപ്പം ദോഷവും ചെയ്യും. മാത്രമല്ല, സൂത്രത്തിലെ അവ്യക്തത നീങ്ങാനായി വ്യാഖ്യാതാക്കൾ ചിലപ്പോഴൊക്കെ പുതിയ വാക്കുകൾ തിരുകിക്കയററും. ഓരോ ഭാഷ്യകാരനും കൂട്ടിച്ചേർക്കുന്ന വാക്കു് വെവ്വേറെ ആയിരുന്നാൽ സൂത്രത്തിൻെറ അർത്ഥത്തിനും മാററം വരും. ബാദരായണൻെറ ബ്രഹ്മസൂത്രത്തിനു നിരവധി വ്യാഖ്യാനങ്ങളും അതിൻെറ അടിസ്ഥാനത്തിലുള്ള ഭിന്നമതങ്ങളും ഉണ്ടാകാനിടയായതു് ഇക്കാരണങ്ങളാലാണ്. എന്നുതന്നെയല്ല, ഓരോ ഭാഷ്യകാരനും ജീവിച്ചിരുന്നതു് ഓരോ കാലഘട്ടത്തിലായിരുന്നു. ആ കാലഘട്ടത്തിൻെറ ചരിത്രപരമായ ആവശ്യകതയും ഭാഷ്യകാരന്മാരെ സ്വാധീനിക്കുക സ്വാഭാവികമാണ്. ഭാഷ്യങ്ങളിൽ അതിൻെറ നിഴൽപ്പാടുകൾ വരാതെ നിവൃത്തിയുമില്ല. ഉദാഹരണത്തിനു് ബുദ്ധമതത്തിലെ ശൂന്യവാദികളെയാണ് ശങ്കരാചാര്യർക്കു് പ്രതിയോഗികളായി അഭിമുഖീകരിക്കേണ്ടി വന്നതു്. രാമാനുജാചാര്യർക്കും മധ്വാചാര്യർക്കും നേരിടേണ്ടി വന്നതു് ഭാരതത്തിലേക്കു കടന്നുകയറാൻ തുടങ്ങിക്കഴിഞ്ഞിരുന്ന ഇസ്ലാമിക സംസ്കാരത്തെയാണ്. ഇങ്ങനെയുള്ള പ്രതിയോഗികൾക്കെതിരെ വൈദികസംസ്കാരത്തെ ബലപ്പെടുത്തി നിറുത്തുകയായിരുന്നു ഇവരുടെ ചരിത്രപരമായിട്ടുള്ള ദൗത്യം. ഇതിൻെറയൊക്കെ ഫ

മായി ബ്രഹ്മസൂത്രഭാഷ്യകാരന്മാർ തമ്മിൽ അഭിപ്രായവ്യത്യാസമുണ്ടായതിൽ അത്ഭുതമില്ല. മാത്രമല്ല സൂത്രലക്ഷണത്തിൽ മുഖ്യമായ അസന്ദിഗ്ദ്ധത ബാദരായണ സൂത്രത്തിൽ എത്രത്തോളമുണ്ടെന്ന കാര്യത്തിൽ ആധുനിക വിദ്യാർത്ഥികൾക്ക സംശയം തോന്നിയാൽ അവരെ കുററപ്പെടുത്തിയിട്ടും കാര്യമില്ല. വ്യാഖ്യാനഭേദങ്ങളുണ്ടാകുന്നതു തന്നെ സന്ദിഗ്ദ്ധതയുടെ ലക്ഷണമാണല്ലോ.

നാരായണഗുരുവിൻെറ വേദാന്തസൂത്രത്തിനു വ്യാഖ്യാനമെഴുതുമ്പോഴും ഈ ദോഷങ്ങളൊക്കെ വന്നു ഭവിക്കാവുന്നതാണ്. സൂത്രകർത്താവായ ഗുരു ജീവിച്ചിരുന്നതു പണ്ടെങ്ങുമല്ല; ഈ ഇരുപതാം നൂററാണ്ടിൽ തന്നെയായിരുന്നു. ദോഷങ്ങൾ പരമാവധി ഒഴിവാക്കുവാൻ ഈ ഘടകം സഹായകമാവുന്നു. എന്നുതന്നെയല്ല, ഈ ഒരു സൂത്രകൃതിമാത്രമല്ല നമുക്ക ഗുരുവിൻെറതായി കിട്ടിയിട്ടുള്ളതു്. ഈ കൃതിയിലെ സൂത്രങ്ങൾക്കുള്ളിൽ സംക്ഷേപിച്ചു വച്ചിരിക്കുന്ന അദ്വൈതദർശനം അതിൻെറ പൂർണ്ണവും വിശദവുമായ രൂപത്തിൽ മററു കൃതികളിൽ ഗുരു അവതരിപ്പിച്ചിട്ടുണ്ടു്. അവയുടെ വെളിച്ചത്തിൽ സൂത്രങ്ങളെ വ്യാഖ്യാനിക്കുന്ന രീതിയാണു് ഇവിടെ സ്വീകരിച്ചിട്ടുള്ളതു്. കൂടാതെ ഭഗവദ്ഗീത, ഉപനിഷത്തുകൾ എന്നീ പ്രമാണഗ്രന്ഥങ്ങളിലുള്ള സമാനസ്വഭാവമുള്ള ഭാഗങ്ങൾ ഉദ്ധരിച്ചു് അവയുടെ വെളിച്ചത്തിൽ ഗുരുവിൻെറ ഉദ്ദേശ്യം മനസ്സിലാക്കാനുള്ള ശ്രമവും ഇതിൽ നടത്തും. ആധുനികഭൗതികശാസ്ത്രത്തിൽ രൂപം കൊണ്ടിട്ടുള്ള അത്യന്താധുനികമായ ചില ആശയങ്ങളും സന്ദർഭത്തിനൊത്തു സൂചിപ്പിച്ചെന്നു വരും. എന്നാൽ അത്തരം ആശയങ്ങൾക്ക വേദാന്തതത്ത്വങ്ങൾക്കുള്ളതുപോലെ ശാശ്വതത്വമില്ല എന്നുള്ള വസ്തുതയും ഓർക്കണം. ശാസ്ത്രം പുരോഗമിക്കുന്നതിനനുസൃതമായി നിലവിലുള്ള ആശയങ്ങൾക്ക മാററം വരുന്നതാണല്ലോ ഭൗതികശാസ്ത്രത്തിൻെറ സ്വഭാവം.

ബാദരായണ മഹർഷി ബ്രഹ്മസൂത്രം രചിച്ചിട്ടു 2500 വർഷത്തോളമായിട്ടുണ്ടാവണം. അതിനുശേഷം മനുഷ്യൻെറ ചിന്തയും ശാസ്ത്രാവബോധവും വളരെ വളർന്നെങ്കിലും ആ വളർച്ചയെക്കൂടി കണക്കിലെടുത്തുകൊണ്ടു വേദാന്തസിദ്ധാന്തം സൂത്രശൈലിയിൽ പുനരാവിഷ്കരിക്കാൻ നാരായണഗുരുവിനു മുമ്പു് ആരും ധൈര്യപ്പെട്ടിട്ടില്ല. എല്ലാവരും ചെയ്തതു ബാദരായണ സൂത്രത്തിനു

പുതിയ പുതിയ വ്യാഖ്യാനങ്ങൾ എഴുതുക മാത്രമാണ്. ഭാരതീയ ചിന്താചരിത്രത്തിൽ നാരായണഗുരുവിനുള്ള അനിതരസാധാരണമായ സ്ഥാനം എടുത്തു കാണിക്കുന്ന രചനകൂടിയാണ് ഇരുപതാം നൂററാണ്ടിലെ ഈ വേദാന്തസൂത്രം.

ഇത്രയുമൊക്കെ പശ്ചാത്തലമെന്ന നിലയിൽ മനസ്സിൽ വച്ചുകൊണ്ടു നമുക്കിനി സൂത്രത്തിലേക്കു കടക്കാം.

# വേദാന്തസൂത്രം

**1 അഥ യദാത്മനോ ജിജ്ഞാസുസ്തദിദം ബ്രഹ്മൈവാഹം.**

[ഇനി, യാതൊന്നിനെ ലക്ഷ്യമാക്കിക്കൊണ്ടാണോ ആത്മാവിനെ അറിയുവാൻ ആഗ്രഹമുള്ളവരായിരിക്കുന്നതു് എന്നു പറയാം. അതു് ഇതാണു്: ഞാൻ ബ്രഹ്മംതന്നെയാകുന്നു.]

**2 കിം തസ്യ ലക്ഷണമസ്യ ച കതി ഗണനയേതി.**

[അതിൻെറ ലക്ഷണം എന്താണു്? ഏതെല്ലാം നിലപാടുകളിൽ നിന്നുകൊണ്ടു് അതിനെപ്പററിയുള്ള പരിഗണന സാധ്യമാണു്?]

**3 തജ്ജ്യോതിഃ.**

[അതു ജ്യോതിഃസ്വരൂപമാകുന്നു.]

**4 തേനേദം പ്രജ്വലിതം.**

[ആ ജ്യോതിസ്സിനാൽ ഈ പ്രപഞ്ചം മുഴുവൻ പ്രകാശിതമായിരിക്കുന്നു]

**5 തദിദം സദസദിതി.**

[ആ ജ്യോതിസ്സു് ഈ പ്രപഞ്ചസ്വരൂപത്തിൽ സത്തായും അസത്തായും പ്രതീതമാകുന്നു.]

**6 ഭൂയോ സതഃ സദസദിതി.**

[വീണ്ടും, സത്തിൽ നിന്നാണു് സദ്പ്രതീതിയും അസത്പ്രതീതിയും ഉണ്ടാകുന്നതെന്നു മനസ്സിലാക്കണം.]

**7 സച്ഛബ്ദാദയോ സദഭാവശ്ചേതി.**

[സത്തു് തുടങ്ങിയ വാക്കുകൾകൊണ്ടു് അതിൻെറ അഭാവംകൂടി അർത്ഥമാക്കുന്നുണ്ടെന്നു മനസ്സിലാക്കണം.]

**8 പൂർവം സദിദമനുസൃത്യ ചക്ഷുരാദയശ്ചൈകം ചേതി.**

[ആദ്യം സത്തുതന്നെയാണ് ഈ ലോകമായി പ്രതീതമാകുന്നത് എന്നതിന്റെ തുടർച്ചയെന്നവണ്ണം ചക്ഷുരാദി ഇന്ദ്രിയങ്ങളും ഒന്നും (മനസ്സും) പ്രതീതമായി എന്നറിയണം.]

**9 ജ്ഞാതൃജ്ഞാനയോരന്യോന്യ-വിഷയവിഷയിത്വാന്മിഥുനത്വമിതി.**

[ജ്ഞാതാവിനും ജ്ഞാനത്തിനും തമ്മിൽ അന്യോന്യം വിഷയവും വിഷയിയും എന്ന തരത്തിൽ മിഥുനത്വമുണ്ടെന്നറിയണം.]

**10 ഏവം ജ്ഞാനജ്ഞേയവിഭാഗേ.**

[അതുപോലെതന്നെ ജ്ഞാനം ജ്ഞേയം എന്ന വിഭാഗത്തിന്റെ കാര്യത്തിലും അന്യോന്യം മിഥുനത്വമുണ്ടെന്നറിയണം.]

**11 ഏകൈകം രുദ്രത്വമാസീദിതി.**

[ജ്ഞാതാവ്, ജ്ഞാനം, ജ്ഞേയം ഇവ വെവ്വേറെ സത്യമാണെന്നു കണക്കാക്കിയാൽ, ഓരോന്നിനും അനാദികാലംമുതൽ തന്നെ രുദ്രത്വമുണ്ടായിരുന്നു എന്നറിയണം.]

**12 ബ്രഹ്മൈവാഹം തദിദം ബ്രഹ്മൈവാഹമസ്മി.**

[ഞാൻ ബ്രഹ്മം തന്നെയാകുന്നു. ആ ബ്രഹ്മം തന്നെയാകുന്നു ഈ ലോകമായി കാണപ്പെടുന്നത്. ആ ലോകത്തിലെ ഒരംശമായ ഞാൻ ബ്രഹ്മം തന്നെയാകുന്നു.]

**13 അതീതാഗാമിനോരസത്ത്വം യതഃ യദേതദന്വിച്ഛത.**

[കഴിഞ്ഞുപോയതും വരാനിരിക്കുന്നതും അസത്തായിരിക്കുന്നത് യാതൊന്നു മുഖാന്തരമാണോ, അതെന്താണെന്നുള്ളത് അന്വേഷിച്ചു കണ്ടെത്തേണ്ടതാണ്.]

14 പരിമാണം തതഃ

[എല്ലാം പരിമാണമുള്ളതായിരിക്കുന്നതു് അതു മുഖാന്തരമാണു്.]

15 സദസതോരന്യോന്യകാര്യകാരണത്വാത്

[സത്തും അസത്തും അന്യോന്യം കാരണവും കാര്യവും ആയിരിക്കുകയാൽ.]

16 അഹം മമേതി വിജ്ഞാതഃ മത്തോ നാന്യഃ

['ഞാൻ' 'എന്റേതു്' എന്ന തരത്തിൽ അറിയപ്പെടുന്നതൊന്നും ആത്മാവിൽ നിന്നന്യമല്ല.]

17 തദ്വത് തസ്മാത്.

[അതുപോലെ തന്നെ അതിൽ(ബ്രഹ്മത്തിൽ) നിന്നും അന്യമല്ല.]

18 ദൃഗ്ദൃശ്യയോഃ സമാനകാലീനത്വാത്.

[ദൃക്കും ദൃശ്യവും സമാനകാലീനത്വം ഉള്ളതാകയാൽ,]

19 സുഖൈകത്വാത്.

[സുഖം ഏകമായിരിക്കുകയാൽ,]

20 വ്യാപകതയാ ദിശാമസ്തിത്വാത്.

[ദിക്കുകൾക്കു് വ്യാപകതയോടുകൂടിയ അസ്തിത്വം ഉണ്ടായിരിക്കുകയാൽ,]

21 അണുമഹദവയവതാരതമ്യസ്യാഭാവാത്.

(അണുത്വം, മഹത്വം എന്നിങ്ങനെയുള്ള ഗുണതാരതമ്യങ്ങൾക്കു് സ്ഥാനമില്ലാതിരിക്കുകയാൽ,]

22 അസതോഽവ്യാപകത്വാത്.

[ഇല്ലാത്തതിനു് വ്യാപകത ഉണ്ടായിരിക്കുവാൻ സാധ്യമല്ലാത്തതിനാൽ,]

## 23 ആത്മാന്യത് കിഞ്ചിന്നാസ്തി.

[ആത്മാവിൽ നിന്നന്യമായി മററൊന്നിനും ഉൺമയില്ലെന്നു തീരുമാനിക്കാവുന്നതാണ്.]

## 24 തസ്മാത് തസ്യ സത്ത്വാച്ച.

[അക്കാരണംകൊണ്ടുതന്നെ, അതിൻെറ (ബ്രഹ്മത്തിൻെറ) ഉണ്മയിൽനിന്ന് അന്യമായി മററൊന്നിലും ഉണ്മയില്ലെന്ന് തീരുമാനിക്കാവുന്നതാണ്.]

## സൂത്രം 1

**അഥ യദാത്മനോ ജിജ്ഞാസുസ്തദിദം ബ്രഹ്മൈവാഹം.**

| | |
|---|---|
| അഥ | = ഇനി |
| യത് | = യാതൊന്നു ലക്ഷ്യമാക്കികൊണ്ടാണോ |
| ആത്മനഃ ജിജ്ഞാസുഃ | = ആത്മാവിനെ അറിയുന്നതിൽ ഒരുവൻ ജിജ്ഞാസയുള്ളവനായിരിക്കുന്നതു്, |
| തത് ഇദം | = അതു് ഇതാണു്: |
| ബ്രഹ്മ | = ബ്രഹ്മം |
| ഏവ | = തന്നെയാണു് |
| അഹം | = ഞാൻ |

[ഇനി യാതൊന്നിനെ ലക്ഷ്യമാക്കിക്കൊണ്ടാണു് ഒരുവൻ ആത്മാവിനെ അറിയുവാൻ ജിജ്ഞാസയുള്ളവനായിരിക്കുന്നതു് എന്നു പറയാം. അതിതാണു്: ഞാൻ ബ്രഹ്മം തന്നെയാകുന്നു.]

വേദാന്തത്തിനു് സുനിശ്ചിതമായ ഒരു ലക്ഷ്യമുണ്ടു്; മററു ഭാരതീയ ദർശനങ്ങൾക്കെന്നപോലെ. പാശ്ചാത്യദർശനങ്ങൾക്കില്ലാത്ത ഒരു പ്രത്യേകതയാണിതു്. പരമപുരുഷാർത്ഥം എന്നു വിളിച്ചുപോരുന്ന മോക്ഷം അഥവാ മുക്തി പ്രാപിക്കുക എന്നതാണു് ആ ലക്ഷ്യം. മനുഷ്യനു് ജീവിതത്തിൽ അഭിലഷിക്കാവുന്നതും ജീവിതത്തെ പൂർണ്ണമായും സാർത്ഥകമാക്കിത്തീർക്കുന്നതും എന്ന അർത്ഥത്തിലാണു് പരമപുരുഷാർത്ഥം എന്ന വാക്കു് ഉപയോഗിച്ചുപോരുന്നതു്. ഓരോരുത്തരും അവരവരെ പൂർണ്ണമായി അറിഞ്ഞു്, അവരവരിൽ പൊരുളായിരിക്കുന്ന സത്യം കണ്ടെത്തി, ആ സത്യം ബ്രഹ്മമാണെന്നറിഞ്ഞു്, ഞാൻ ബ്രഹ്മം തന്നെയാകുന്നു എന്ന സാക്ഷാത്കാരം ഉണ്ടാകുന്നതു് തന്നെയാണു് മുക്തി. വേദാന്തത്തിന്റെ ഈ ലക്ഷ്യം ഒന്നാമത്തെ സൂത്രത്തിൽ തന്നെ നാരായണഗുരു അടിവരയിട്ടു കാണിക്കുന്നു.

ഏതു ലക്ഷ്യം പ്രാപിക്കുന്നതിനും അതിനനുയോജ്യമായ ഒരു മാർഗ്ഗം വേണം. 'ബ്രഹ്മ ഏവ അഹം' എന്ന സത്യസാക്ഷാത്കാരത്തിനുള്ള ഒരേയൊരു വഴി 'അഹം' അഥവാ 'ഞാൻ' ആയിരിക്കുന്നതു് എന്തു പൊരുളാണു് എന്നന്വേഷിക്കുകയാണു്. അതായതു്, ഞാൻ എന്നെത്തന്നെ അറിയുക. ഈ ജ്ഞാനത്തെ ആത്മജ്ഞാനം എന്നു വിളിക്കുന്നു. ആത്മാവിനെ അറിയാ

നുള്ള ഉത്ക്കടമായ ആഗ്രഹമാണ് ആത്മജിജ്ഞാസ. ആത്മാവിനെ അറിയുവാൻ ആഗ്രഹിക്കുന്നവൻ എന്നാണ് 'ആത്മനഃ ജിജ്ഞാസുഃ' എന്നതുകൊണ്ട് അർത്ഥമാക്കുന്നതു്.

**അഥ**

ഒരു മംഗളാചരണത്തോടുകൂടിവേണം ഏതു സാഹിത്യരചനയും തുടങ്ങേണ്ടതെന്ന ഒരു കീഴ്വഴക്കം പണ്ടു മുതൽ ഭാരതത്തിൽ നിലനില്ക്കുന്നു. മംഗളാചരണം പ്രകടമായിട്ടുള്ളതാവാം, അപ്രകടമായിട്ടുള്ളതാവാം. രണ്ടാമത്തെ രീതിയാണ് നാരായണഗുരു അനുവർത്തിക്കുന്നതെന്നു ഗുരുവിൻെറ കൃതികൾ പഠിച്ചുനോക്കിയാൽ മനസ്സിലാകും. അക്ഷരങ്ങളിൽ 'അ'കാരം ബ്രഹ്മത്തെയോ ദൈവത്തെയോ സൂചിപ്പിക്കുന്നതായി കരുതിപ്പോരുന്നു. 'അക്ഷരാണാം അകാരോസ്മി' (അക്ഷരങ്ങളിൽ വച്ചു് 'അ'കാരം ഞാൻ ആകുന്നു) എന്നു ഭഗവദ്ഗീതയിലും പറഞ്ഞിരിക്കുന്നു.[1] ഈ സൂത്രകൃതിയും ആരംഭിക്കുന്നതു് 'അ' എന്ന അക്ഷരത്തിലാണ്. അങ്ങനെ മംഗളാചരണം വ്യംഗ്യരൂപത്തിൽ ഇവിടെ നടത്തിയിരിക്കുന്നു.

സൂത്രശൈലിയിലെ മറെറാരു കീഴ്വഴക്കമാണ് 'അഥ' ശബ്ദം കൊണ്ടു സൂത്രകൃതി ആരംഭിക്കണം എന്നതു്. ബാദരായണൻ ബ്രഹ്മസൂത്രം ആരംഭിക്കുന്നതു് 'അഥാതോ ബ്രഹ്മജിജ്ഞാസാ' എന്ന സൂത്രത്തോടുകൂടിയാണ്. പൂർവ്വമീമാംസാസൂത്രം ജൈമിനി മഹർഷി തുടങ്ങുന്നതു് 'അഥാതോ ധർമ്മജിജ്ഞാസാ' എന്ന സൂത്രത്തോടെയും. 'അഥ യോഗാനുശാസനം' എന്ന സൂത്രത്തോടുകൂടി പതഞ്ജലിമഹർഷി യോഗസൂത്രം ആരംഭിക്കുന്നു. ഈ കീഴ്വഴക്കത്തെ ഗുരുദേവും ഇവിടെ മാനിച്ചിരിക്കുന്നു. അതുപ്രകാരം 'അഥ' എന്ന വാക്കു് കൃതിയുടെ ആരംഭത്തെ കുറിക്കുന്നു.

'അഥ' എന്ന വാക്കിൻെറ വാച്യാർത്ഥം 'എന്നാൽ ഇനി' എന്നാണ്. ഈ അർത്ഥത്തിലെടുക്കുമ്പോൾ മറെറന്തിൻെറയോ തുടർച്ചയാണ് ഇനി പറയാൻ പോകുന്നതു് എന്നു വരുന്നു. ഇനി പറയാൻ പോകുന്നതിൻെറ മുന്നോടിയായി ഉണ്ടായിരിക്കേണ്ടതെന്തു് എന്നതു് 'അഥ' എന്ന ഒരൊററ വാക്കിൽ ഒതുക്കി സൂചിപ്പിച്ചിരിക്കുന്നു. വ്യാപകമായ അർത്ഥത്തെ കുഞ്ഞുവാക്കുകളിൽ ഒതുക്കി അവതരിപ്പിക്കുന്നതാണല്ലോ സൂത്രശൈലിയുടെ പ്രത്യേകത.

## ശങ്കരാചാര്യരുടെ കാഴ്ചപ്പാട്

ബാദരായണന്റെ വേദാന്തസൂത്രത്തിലെ 'അഥാതോ ബ്രഹ്മജിജ്ഞാസാ' (എന്നാൽ ഇനി ബ്രഹ്മത്തെ അറിയാനുള്ള ആഗ്രഹമാകാം) എന്ന ഒന്നാം സൂത്രം വ്യാഖ്യാനിക്കുമ്പോൾ ബ്രഹ്മജിജ്ഞാസുവു മുന്നോടിയായി സത്യാന്വേഷകനുണ്ടായിരിക്കേണ്ട യോഗ്യതകൾ എന്തൊക്കെ എന്നു ഭാഷ്യകാരന്മാരെല്ലാം വിവരിക്കുന്നുണ്ട്. ഇക്കാര്യത്തിലും ശങ്കരാചാര്യരും രാമാനുജാചാര്യരും തമ്മിൽ ഭിന്നാഭിപ്രായം വച്ചുപുലർത്തുന്നു. ഒരു ഉദ്യോഗാർത്ഥിക്കു ചില പരീക്ഷായോഗ്യതകളൊക്കെ വേണ്ടിവരും. അതുപോലെ ബ്രഹ്മജിജ്ഞാസുവായിത്തീരുന്നതിനു വേണ്ട യോഗ്യതകൾ എന്തൊക്കെയായിരിക്കണം എന്ന തരത്തിൽ 'അഥ' ശബ്ദത്തിനു ശങ്കരാചാര്യർ അർത്ഥം പറയുന്നു.

സാധനചതുഷ്ടയസമ്പത്തി എന്നു ശങ്കരാചാര്യർ പേരു നല്കിയിട്ടുള്ള നാലു യോഗ്യതകളാകുന്നു, നിത്യാനിത്യവസ്തുവിവേകം, വൈരാഗ്യം, ശമാദിഷഡ്കസമ്പത്തി, മുമുക്ഷുത്വം എന്നിവ. ജീവിതത്തിൽ നിത്യമായ മൂല്യത്തെയും ക്ഷണികം മാത്രമായ മൂല്യത്തെയും തിരിച്ചറിയാനുള്ള കഴിവാണ് നിത്യാനിത്യവസ്തുവിവേകം. അനിത്യമായ മൂല്യം മാത്രമുള്ളവയിൽ താത്പര്യം വെയ്ക്കാതെ ഒഴിഞ്ഞു നിൽക്കുന്ന മനോഭാവമാണു വൈരാഗ്യം. നിർവ്വേദം എന്നും ഇതിനെ വിളിക്കും. ശമം, ദമം. ഉപരതി, തിതിക്ഷ, ശ്രദ്ധ, സമാധാനം എന്നിവ ചേർന്നതാണ് ശമാദിഷഡ്കസമ്പത്തി. നിത്യാനിത്യവസ്തുവിവേകവും, വൈരാഗ്യവും സ്വാഭാവികമായി ബുദ്ധിമൂലമായിത്തീരും. ശമാദിഷഡ്കമാകട്ടെ ഓരോരുത്തരും നിഷ്ഠയോടുകൂടി അഭ്യസിക്കേണ്ട ശീലങ്ങളാണ്. ശങ്കരാചാര്യർ 'വിവേകചൂഡാമണി' യുടെ ആദ്യഭാഗത്ത് ഇവയെപ്പററി വിവരിച്ചു പറയുന്നുണ്ട്.[2]

വേദാന്തത്തിലെ ജ്ഞാനരഹസ്യം ഉൾക്കൊണ്ടുകൊണ്ടു ജീവിക്കാൻ ലോകസാധാരണമായ ജീവിതരംഗത്തുനിന്ന് ഒഴിഞ്ഞു നിൽക്കുന്നവർക്കേ സാധിക്കുകയുള്ളൂ എന്നല്ല ഇതുകൊണ്ട് അർത്ഥമാക്കുന്നത്. പ്രകൃതിസഹജമായി തന്നിൽ വന്നുചേരുന്ന കർത്തവ്യങ്ങളെ നിസ്സംഗതയോടുകൂടി അതാതു സമയം ചെയ്തുകൊണ്ടു തന്നെ ഏകമായ പരമസത്യവുമായുള്ള അഭേദതയും കർമ്മബന്ധങ്ങളിൽ നിന്നുള്ള നിർമുക്തതയും പ്രാപിക്കാൻ സാധിക്കും ഇക്കാ.

ര്യം ഭഗവദ്ഗീതയിൽ വിശദീകരിക്കുന്നുണ്ട്. കർമ്മങ്ങൾ ചെയ്യുന്നുണ്ടോ ഇല്ലയോ എന്നതല്ല നമ്മളെ കർമ്മബദ്ധരോ കർമ്മമുക്തരോ ആക്കുന്നത്. 'ഇതെന്റെ കർമ്മം', 'ഇതിന്റെ ഫലവും എന്റേത്'' എന്ന ഭാവമാണ് കർമ്മത്തിന്റെ സന്ദർഭത്തിലുള്ള സംഗം അഥവാ സക്തി. സംഗമില്ലാത്തവൻ കർമ്മനിരതനായിരിക്കുമ്പോഴും മുക്തനാണ്. സംഗമുള്ളവൻ കർമ്മം ചെയ്യാതിരിക്കുമ്പോഴും സക്തനാണ്. ഭഗവദ്ഗീതയിൽ ഇക്കാര്യം വ്യക്തമാക്കുന്നു: [3]

കർമ്മേന്ദ്രിയാണി സംയമ്യ യ ആസ്തേ മനസാ സ്മരൻ
ഇന്ദ്രിയാർത്ഥാൻ വിമൂഢാത്മാ മിഥ്യാചാരഃ സ ഉച്യതേ.

[കർമ്മേന്ദ്രിയങ്ങളെ അടക്കിനിറുത്തിക്കൊണ്ട് ഇന്ദ്രിയവിഷയങ്ങളെപ്പററിയുള്ള വിചാരത്തിൽ മുഴുകിയിരിക്കുന്ന വിമൂഢാത്മാവിനെ മിഥ്യാചാരൻ എന്നു വേണം വിളിക്കുവാൻ.]

യസ്ത്വിന്ദ്രിയാണി മനസാ നിയമ്യാരഭതേ ഽർജ്ജുന
കർമ്മേന്ദ്രിയൈഃ കർമ്മയോഗമസക്തഃ സ വിശിഷ്യതേ.

[ആരാണോ മനസ്സുകൊണ്ടു ഇന്ദ്രിയങ്ങളെ അടക്കിനിറുത്തിയിട്ട് കർമ്മേന്ദ്രിയങ്ങൾകൊണ്ട് കർമ്മയോഗം എന്ന തരത്തിൽ കർമ്മങ്ങൾ നടത്തുന്നത്, അസക്തനായ അവൻ വിശിഷ്ടനാകുന്നു.]

**രാമാനുജമതം**

ബ്രഹ്മജിജ്ഞാസ ഉണ്ടാകുന്നതിനു വേണ്ട യോഗ്യതകളെപ്പററി രാമാനുജാചാര്യർക്കുണ്ടായിരുന്ന അഭിപ്രായം ശങ്കരന്റേതിൽ നിന്നും വളരെ വ്യത്യസ്തമാണ്. ഒരുപക്ഷെ, അക്കാലത്ത് ഭാരതത്തിലേക്കു വ്യാപിക്കാൻ തുടങ്ങിയിരുന്ന ഇസ്ലാമികസംസ്കാരത്തെ നേരിടത്തക്കവണ്ണം വൈദികസംസ്കാരത്തെ കരുത്തുററതാക്കി നിറുത്തേണ്ടതു് ചരിത്രപരമായ ഒരാവശ്യമായി വന്നതുകൊണ്ടായിരിക്കാം 'അഥ' ശബ്ദത്തിനു രാമാനുജാചാര്യർ ഇങ്ങനെയൊരർത്ഥം നല്കാനിടയായതു്. നാലു വേദങ്ങളും പഠിക്കുക, അവയുടെ അർത്ഥം ഗ്രഹിക്കുക, അവയിൽ നിർദ്ദേശിച്ചിട്ടുള്ള കർമ്മങ്ങളെല്ലാം വിധിപ്രകാരം ചെയ്യുക, ഇതെല്ലാം ബ്രഹ്മജിജ്ഞാസ ഉണ്ടാവുന്നതിനു് യോഗ്യത നൽകുന്നതായാണു് രാമാനുജാചാര്യർ കാണുന്നതു്. എന്നാൽ ഇവയുടെ തുടർച്ചയെന്നവണ്ണം വേദാന്തത്തിലേക്കു പ്രവേശിക്കുകയല്ല, മറിച്ചു്, ഇതെല്ലാം

കഴിഞ്ഞു പൂർവ്വമീമാംസപ്രകാരം അവയെ വിലയിരുത്തുന്നു. അപ്പോഴാം മനസ്സിലാകുന്നു, വേദത്തിൽ പഠിച്ചതും ചെയ്തതും ഒക്കെ ഒരർത്ഥവുമില്ലാത്തതാണെന്ന്. എന്നാൽ ഇനി വേദാന്ത ചിന്തയാകാം. 'അഥ' എന്ന വാക്കിനു രാമാനുജാചാര്യർ ഇങ്ങനെയാണ് അർത്ഥം കണ്ടെത്തുന്നതു്. 'ധർമ്മജിജ്ഞാസാനന്തരം ബ്രഹ്മജിജ്ഞാസാ' എന്നാണ് രാമാനുജൻ അർത്ഥമാക്കുന്നതെന്നു ചുരുക്കിപ്പറയാം.

ഇതൊന്നുമല്ല, വിഷ്ണുവിന്റെ കൃപ ലഭിച്ചവർക്കു മാത്രമേ ജ്ഞാനലബ്ധിയുണ്ടാകൂ എന്നാണ് 'അഥ' എന്നതുകൊണ്ടർത്ഥമാക്കുന്നതെന്നു മധ്വാചാര്യർ.

## നാരായണഗുരുവിന്റെ അഭിപ്രായം

'ബ്രഹ്മവിദ്യാപഞ്ചകം' എന്ന സംസ്കൃതകൃതിയുടെ പ്രാരംഭത്തിൽതന്നെ ബ്രഹ്മവിദ്യയ്ക്കു യോഗ്യനാര് എന്നു നാരായണഗുരു വ്യക്തമാക്കിയിട്ടുണ്ട്. ആ ശ്ലോകഭാഗം ഇങ്ങനെയാണ്:

നിത്യാനിത്യവിവേകതോ ഹി നിതരാം
നിർവേദമാപദ്യ സദ്–
വിദ്വാനത്ര ശമാദിഷട്കലസിതഃ
സ്യാന്മുക്തികാമോ ഭുവി,[4]

[നിത്യാനിത്യവസ്തുവിവേകം മുഖാന്തരം സ്വാഭാവികമായി നിർവ്വേദം ഉണ്ടായിത്തീർന്നിട്ട് സദ്വിദ്വാനായിട്ടുള്ളവൻ ശമാദിഷഡ്കങ്ങളാൽ പ്രശോഭിതനായി ഈ ഭൂമിയിൽ തന്നെ മുക്തികാമനായി ഭവിക്കുമല്ലോ.]

ശങ്കരാചാര്യർ നിർദ്ദേശിക്കുന്ന സാധനചതുഷ്ടയസമ്പത്തി തന്നെയാണ് ഗുരുവും അർത്ഥമാക്കുന്നതെന്നു സ്പഷ്ടമാണല്ലോ. എന്നാൽ ഗുരു ഈ നാലു സാധനകൾ അവതരിപ്പിക്കുന്നതു് ഒന്നിനെ തുടർന്ന് ഒന്നായി വരുന്ന ഒരു ജീവിതപ്രക്രിയയായിട്ടാണ്. ശങ്കരാചാര്യർ നാലും ഒന്നൊന്നായി വിവരിക്കുന്നുണ്ട്. ഇവിടെയാകട്ടെ നിത്യാനിത്യവിവേകം ചിലരിൽ സ്വാഭാവികമായി ഉണ്ടാവുന്നതായി കാണിച്ചിരിക്കുന്നു. അതവരെ നിർവ്വേദത്തിലേക്ക്, അല്ലെങ്കിൽ വൈരാഗ്യത്തിലേക്കു നയിക്കും. അതു് ശമം, ദമം, ഉപരതി, തിതിക്ഷ, ശ്രദ്ധ, സമാധാനം എന്നീ സാധനകൾ സ്വയം ശീലിക്കുന്നതിനുള്ള ആന്തരികപ്രേരണയായി

ത്തീരും. അങ്ങനെ മുക്തികാമനായിത്തീരുന്നവനാണ് ഗുരുവിനെ പ്രാപിച്ച് ബ്രഹ്മവിദ്യാരഹസ്യം അറിയാൻ തയ്യാറാവുന്നതു്.

ഇതു കൂടാതെ ആത്മോപദേശശതകത്തിലും, ആത്മരഹസ്യം അറിയുവാൻ ഒരുമ്പെടുന്നവനിൽ ഉണ്ടായിരിക്കേണ്ട പ്രത്യേകതകൾ എടുത്തു പറയുന്നുണ്ടു്. ഒന്നാമത്തെ ശ്ലോകം തന്നെ,

അറിവിലുമേറിയറിഞ്ഞിടുന്നവൻ ത-
ന്നുരുവിലുമൊത്തു പുറത്തുമുജ്ജ്വലിക്കും
കരുവിനു കണ്ണുകളഞ്ചുമുള്ളടക്കി-
ത്തെരുതെരെ വീണുവണങ്ങിയോതിടേണം.

എന്നാണ്. ഇവിടെ 'കണ്ണുകളഞ്ചുമുള്ളടക്കി തെരുതെരെ വീണു വണങ്ങിയോതിടേണം' എന്നതാണ് ആത്മതത്ത്വാന്വേഷകനിൽ പ്രഥമവും പ്രധാനവുമായി ഉണ്ടായിരിക്കേണ്ട യോഗ്യതയായി കാണിച്ചിരിക്കുന്നതു്. എപ്പോഴും വെളിയിലേക്കു നോക്കി വെളിയിലിരിക്കുന്ന വിഷയങ്ങളെ അനുഭവിച്ചു രസിക്കുന്നതിൽ തത്പരമായതാണ് ഇന്ദ്രിയങ്ങൾ. അത്തരത്തിൽ പ്രവർത്തിച്ചുകൊണ്ടിരിക്കുമ്പോൾ ആ ഇന്ദ്രിയങ്ങളിൽ തന്നെ പൊരുളായിരിക്കുന്ന സത്യമെന്തു് എന്നുള്ളതു് കണ്ടെത്താൻ അവസ്ഥ കഴിയാതെപോകുന്നു. ഓരോരുത്തരിലും സത്തയായിരിക്കുന്ന പൊരുൾ തന്നെയാണ് ഇന്ദ്രിയങ്ങളുടെ രൂപത്തിലും ഭാവത്തിലും പ്രവർത്തിക്കുന്നതും. അതുകൊണ്ടു് സ്വന്തം പൊരുൾ കണ്ടെത്തണമെന്നുണ്ടെങ്കിൽ ഇന്ദ്രിയങ്ങളുടെ തത്പരത വെളിയിലേക്കു തിരിഞ്ഞിരിക്കുന്നതിനു പകരം ഉള്ളിലേക്കു തിരിക്കണം. ഒപ്പം വിനയം ഉണ്ടായിരിക്കണം. സത്യത്തിന്റെ മുമ്പിൽ, സത്യം അറിഞ്ഞവരുടെ മുമ്പിൽ, വീണുവണങ്ങാനുള്ള വഴക്കം വേണം. കൂടാതെ ശാസ്ത്രങ്ങൾ അന്വേഷണബുദ്ധിയോടുകൂടി പഠിക്കുവാനും, സത്യസ്വരൂപദർശനത്തിലേക്കു് എത്തിക്കുന്നതിൽ ശാസ്ത്രത്തിലെ പരാമർശങ്ങൾ എവിടെയെങ്കിലും തടസ്സം സൃഷ്ടിക്കുന്നെങ്കിൽ അതു നീക്കത്തക്കവണ്ണം ഗുരുക്കന്മാരുടെ മുമ്പിൽ സംശയം ഉന്നയിക്കാനുള്ള കഴിവും ഉണ്ടായിരിക്കണം. ഇതൊക്കെയാണ് ആത്മാന്വേഷകനുണ്ടായിരിക്കേണ്ടതായി ഈ വരികളിൽ ഗുരു തൊട്ടുകാണിക്കുന്നതു്.

ഇതു കൂടാതെ ആത്മോപദേശശതകത്തിലെ എട്ടാം ശ്ലോകത്തിലും ഇതേ വിഷയത്തിലേക്കു ഗുരു തിരിയെ വരുന്നുണ്ടു്.

ങ്ങവിടെ ഊന്നൽ കൊടുക്കുന്നതു് ഒരു വിട്ടുവീഴ്ചയുമില്ലാതെ, ഒരു തരം നിർദാക്ഷിണ്യമായി എന്നു തന്നെ പറയത്തക്കവണ്ണം, ഇന്ദ്രിയനിഗ്രഹണം നടത്തുന്നതിനാണു്. സത്യാഭിമുഖ്യമുണ്ടായിരിക്കുകയും, അതിനു എന്തെല്ലാം യോഗ്യതകൾ ഉണ്ടായിരിക്കണമെന്നു നേരത്തേ അറിയുകയും ചെയ്തിരുന്നാലും, നമ്മുടെ താത്പര്യം വീണ്ടും ബാഹ്യവിഷയങ്ങളിൽ തന്നെ ഉറച്ചുനിന്നെന്നു വരും. തൻെറ ലക്ഷ്യത്തിനു അതു നിരക്കുന്നതല്ല എന്ന തോന്നൽ ഉണ്ടാകുമ്പോൾ ഇക്കാര്യത്തിൽ താൻ ഒരു അപവാദമാണെന്നു കരുതി സമാധാനിക്കുകയോ, തൻെറ ഈ പ്രത്യേകരീതിക്കു് എന്തെങ്കിലും ന്യായം കണ്ടുപിടിക്കുകയോ ചെയ്യുന്നതു് പതിവാണു്. എന്നാൽ ഇത്തരം ന്യായങ്ങൾക്കും സമാധാനങ്ങൾക്കും ഉള്ള അവസരങ്ങളെല്ലാം നിഷേധിച്ചുകൊണ്ടു്, ഒരു ദാക്ഷിണ്യവും കൂടാതെ, മരത്തിൻെറ ചില്ലകൾതോറും നയപൂർവം മാറിക്കളിക്കുന്ന കിളികളെ വെടിവച്ചിടുന്നതുപോലെ, വിഷയതത്പരമായ ഇന്ദ്രിയങ്ങളെ അരിഞ്ഞുകീഴ്മറിക്കുക തന്നെ വേണമെന്നു ഗുരു നിർദ്ദേശിക്കുന്നു. അതിനുപയോഗിക്കേണ്ട തോക്കു് ഉള്ളിലെ വെളിവു തന്നെയാണു്. ആ വെളിവിൻെറ പ്രകാശം കൊണ്ടു തൻെറ സത്തയാകെ നിറഞ്ഞിരിക്കുന്നതായി അനുഭവിക്കുകയും വേണം. ഗുരുവിൻെറ വാക്കുകളിൽ തന്നെ പറഞ്ഞാൽ,

ഒളി മുതലാം പഴമഞ്ചുമുണ്ടു നാറും
നളികയിലേറി നയേന മാറിയാടും
കിളികളെയഞ്ചുമരിഞ്ഞു കീഴ്മറിക്കും
വെളിവുരുവേന്തിയകം വിളങ്ങിടേണം.[5]

നമ്മൾ ഉണർന്നിരിക്കുമ്പോൾ വെളിയിലുള്ള വിഷയങ്ങളുമായി സന്നികർഷതയുണ്ടാവുകയും, അതിൻെറ ഫലമായി മനസ്സു് ദൃശ്യലോകത്തിൻെറ ഒരു ചിത്രം ഉള്ളിൽ രചിക്കുകയും ചെയ്യുന്നു. ഇതു നിരന്തരം നടന്നുകൊണ്ടിരിക്കുന്ന ഒരു പ്രക്രിയയാണു്. ഇന്ദ്രിയങ്ങൾ അതിൻെറ വിഷയപ്രതീതികൾ മനസ്സിലേക്കു് ഇടവിടാതെ തള്ളിവിട്ടുകൊണ്ടിരിക്കുന്നു. അതിനാൽ മനസ്സിനു തന്നിൽ തന്നെ സത്തയായിരിക്കുന്നതെന്തെന്നു കണ്ടെത്താനാവാത്തവണ്ണം, ഇന്ദ്രിയങ്ങളിൽ നിന്നു വരുന്ന പ്രതീതികൾ ഒരു പുകമറയുണ്ടാക്കുന്നു. മനസ്സെന്ന രൂപം കൈക്കൊണ്ടു് വൃത്തിയോടുകൂടിയിരിക്കുന്ന പൊരുൾ തന്നെയാണു് ഇന്ദ്രിയങ്ങളുടെയും ഇന്ദ്രിയവൃത്തികളുടെയും അവയുടെ വിഷയങ്ങളുടെയും രൂപംപൂ

ണ്ടും വ്യാപരിക്കുന്നതെന്ന പരമാർത്ഥം മറന്നുപോകുന്നു. ഇഷ്ട കരമായിട്ടുള്ളതിൽ നിരതമായിരിക്കുന്നതാണ് മനസ്സിൻെറ സ്വ ഭാവം. മനസ്സിലും പ്രിയവിഷയങ്ങളിലും ഒക്കെ പൊരുളായി രിക്കുന്നത് ഒരു സത്യം തന്നെയാണെന്നറിഞ്ഞാൽ അതിനോ ടായിരിക്കും മനസ്സിന് ഏററവുമധികം ആഭിമുഖ്യം. അപ്പോൾ ബാഹ്യവിഷയങ്ങളിൽ നിന്നുള്ള സുഖം വെറും നിസ്സാരമാണെ ന്നു തോന്നും. അവയിൽ നിന്നും മനസ്സ് പിൻതിരിയും; ഒപ്പം ഇന്ദ്രിയങ്ങളും. ഇക്കാര്യത്തിൽ സത്യാന്വേഷകൻെറ ഭാഗത്ത് വിട്ടുവീഴ്ചയില്ലാത്ത ഇച്ഛാശക്തികൂടി അനിവാര്യമാണ്. മേലു ദ്ധരിച്ച ശ്ലോകത്തിൽ ഗുരു ഇക്കാര്യം അടിവരയിട്ടു പറയുന്നു.

നാരായണഗുരു വേദാന്തചിന്തനം നടത്തിയത് ആധുനിക യുഗത്തിലാണ്. പ്രാചീനകാലം മുതൽ നിലവിലിരുന്ന ചില ധാരണകളെ മാനിക്കുക മാത്രമായിരുന്നില്ല ഗുരുവിൻെറ രീതി. ആധുനികയുഗത്തിൻെറ ആവശ്യകതയ്ക്കൊത്ത്, ജീവിതത്തി ലെ അനിവാര്യതകളെ കണക്കിലെടുത്തുകൊണ്ട്, വേദാന്ത ത്തിൽ മൂല്യനവീകരണം വരുത്തുകകൂടി ഗുരു തൻെറ സ്വധർമ്മമാ യി കണ്ടു. അതുകൊണ്ട് 'എന്നാൽ ഇനി ആത്മവിചാരമാകാം' എന്നു പറയുമ്പോൾ ആ 'എന്നാൽ ഇനി' –ക്ക് ആധുനികയുഗ ത്തിൻെറ ആവശ്യകതകളോടു ചേർന്ന അർത്ഥവ്യാപ്തിയും ഉണ്ടായി രിക്കണം.

ജീവിതത്തെ ഒരു സമരമായിക്കണ്ടുകൊണ്ട് വിജയത്തിനു വേണ്ടി മരണപ്പാച്ചിൽ നടത്തുന്നത് ആധുനികയുഗത്തിൻെറ മുഖമുദ്രയായിത്തീർന്നിട്ടുണ്ടെന്നു പറയാം. ഈ മരണപ്പാച്ചിൽ ഉണ്ടാക്കുന്ന മാനസികമായ പിരിമുറുക്കങ്ങളും ശാരീരികമായ അ സ്വസ്ഥതകളും കൂടുതൽ കൂടുതൽ ആളുകളെ പുതിയ പുതിയ രോ ഗങ്ങൾക്ക് അടിപ്പെടുത്തിക്കൊണ്ടിരിക്കുന്നു. ഈ ജീവിതരീതി പാശ്ചാത്യസംസ്കാരത്തിൽ അടിയുറച്ചു കഴിഞ്ഞു. മററു രാജ്യങ്ങ ളിലേക്ക് അതു വ്യാപിച്ചുകൊണ്ടിരിക്കുകയും ചെയ്യുന്നു. ഭാരത വും അതിൻെറ പിടിയിലമരുന്നതിനുള്ള വ്യഗ്രതയിലാണ്. ജീവിതത്തിൻെറ സായാഹ്നത്തിലായിരിക്കും വെളിവായിക്കിട്ടു ന്നത്, ഈ മരണപ്പാച്ചിലൊക്കെ വ്യർത്ഥമായിരുന്നു എന്ന്. അ ത് തന്നെ എങ്ങും കൊണ്ടെത്തിച്ചില്ല എന്ന്. അങ്ങനെ ജീവി തം ആകെക്കൂടി, ഇനി തിരുത്താൻ അവസരമില്ലാത്തവണ്ണം വ്യ ർത്ഥമായിപ്പോയെന്ന തോന്നലിൽ പലരും ജീവിതം ഒടുക്കേ

ണ്ടിവരുന്നു. എന്തൊക്കെയോ സാധിച്ചുകൂട്ടുന്ന കാര്യത്തിൽ മററുള്ളവരുടെയെല്ലാം മുമ്പേ നില്ക്കുന്നതിലാണു് ജീവിതം അർത്ഥവത്തായിത്തീരുന്നതു് എന്നുള്ള മിഥ്യാധാരണയാണു് ഈ അനർത്ഥത്തിനു കാരണം. തൻെറ ജീവിതത്തിൻെറ അർത്ഥം തന്നിൽ തന്നെ നിറഞ്ഞിരിക്കുന്നുവെന്നും, അതിനെ അന്വേഷിച്ചു് എവിടെയും പോകേണ്ടതില്ലെന്നും, അങ്ങനെയുള്ളവർക്കു വെളിവായിക്കിട്ടിയിട്ടില്ല. ഇങ്ങനെ തന്നിൽതന്നെ ജീവിതത്തിൻെറ അർത്ഥം കണ്ടെത്തുന്നതാണു് ആത്മാന്വേഷണം. താൻ ചെന്നു പെട്ടിരിക്കുന്ന കുരുക്കിൻെറ സ്വഭാവം കണ്ടറിഞ്ഞ ആധുനികമനുഷ്യനു്, ഇനിയെങ്കിലും ആത്മാന്വേഷണത്തിലേക്കു തിരിയാം എന്ന ബോധം ഉണ്ടാകുന്നു. അതുകൊണ്ടു പറയുന്നു: 'അഥ'.

നമ്മളെല്ലാം ഉണ്ടായതും ജീവിക്കുന്നതും ഇല്ലാതായിത്തീരുന്നതും ഒരൊററ പ്രപഞ്ചവ്യവസ്ഥയുടെ ഭാഗം എന്ന നിലയിലാണു്. ആ നിലയിൽ തന്നെയാണു് ഓരോ മനുഷ്യനും ആത്മസുഖം കണ്ടെത്താനുള്ള ശ്രമം നടത്തുന്നതും. പ്രപഞ്ചത്തിൽനിന്നു് അവരവരെ അകററിനിറുത്തിക്കൊണ്ടുള്ള ഒരു സുഖാന്വേഷണവും സുഖത്തിൽ എത്തിക്കുകയില്ല. സുഖാന്വേഷണത്തിൻെറ ഭാഗം എന്ന നിലയിലാണു് ഈ പ്രപഞ്ചത്തെ മനസ്സിലാക്കാനുള്ള ശ്രമം മനുഷ്യൻ നടത്തുന്നതു പോലും. അതിൻെറ ഫലമായിട്ടാണു് എല്ലാ ശാസ്ത്രങ്ങളും ഉണ്ടായിട്ടുള്ളതു്. എന്നാൽ മനുഷ്യൻ പ്രപഞ്ചത്തെപ്പററി പഠിക്കുമ്പോൾ പ്രപഞ്ചത്തെ തന്നിൽ നിന്നന്യമായ ഒരു അന്വേഷണവിഷയമായും, തന്നെ അതിൻെറ നിരീക്ഷകനായും കാണാൻ ഇടയാകുന്നു. അതായതു്, പ്രപഞ്ചത്തെയും നിരീക്ഷകനെയും രണ്ടായി കണ്ടിട്ടു്, നിരീക്ഷകൻ പ്രപഞ്ചത്തിൽ ഉൾപ്പെട്ടിട്ടില്ലാത്തതുപോലെ പ്രപഞ്ചനിരീക്ഷണം നടത്തുന്നു. അപ്പോഴും വാസ്തവസ്ഥിതി നിരീക്ഷകനെ പ്രപഞ്ചത്തിൽ നിന്നും വേർപെടുത്തിവെയ്ക്കാനാവുകയില്ല എന്നതാണു താനും. അന്വേഷകനെ സംബന്ധിച്ചിടത്തോളം താനില്ലാത്ത പ്രപഞ്ചം അസത്യമാണു്. അങ്ങനെ അസത്യമാക്കിത്തീർത്ത പ്രപഞ്ചത്തെയാണു് നമ്മൾ ശാസ്ത്രങ്ങളിൽ പഠനവിഷയമാക്കുന്നതു്. സൈക്കോളജിയിൽ മനസ്സിനെപ്പററി പഠിക്കുമ്പോൾ പോലും അതിനെ ഒരു ചിന്താവിഷയമെന്ന നിലയിൽ ബാഹ്യമെന്നപോലെ കണ്ടിട്ടാണു് പഠിക്കുന്നതെന്നു് ഓർക്കാറേയില്ല. അതുകൊണ്ടാണു് ആധുനികശാസ്ത്രപഠനം മനുഷ്യനെ സന്തുഷ്ടനാ

ക്കുന്നതിനുപകരം കൂടുതൽ കൂടുതൽ അസ്വസ്ഥതയിലേക്കു തള്ളി വിട്ടുകൊണ്ടിരിക്കുന്നതു്. ഇതിനുള്ള പരിഹാരം നിരീക്ഷകനെയും നിരീക്ഷിക്കപ്പെടുന്ന പ്രപഞ്ചത്തെയും രണ്ടല്ലാതെ കാണുന്ന സത്യാന്വേഷണമാണു്. അതാണു് ആത്മാന്വേഷണം. അതു കൊണ്ടു ഗുരു പറയുന്നു, 'എന്നാൽ ഇനി' യെങ്കിലും നമുക്കു് ആത്മാന്വേഷണമാകാം.

## ആത്മസത്ത അനിഷേധ്യമായ ഒരനുഭവം

ഓരോരുത്തർക്കും അവരവർ 'ഉണ്ടു്' എന്ന അനുഭവം നിഷേധിക്കാനാവാത്തതാണു്. അതിനേക്കാൾ സുവ്യക്തവും നേരിട്ടുള്ളതും ആയ മറ്റൊരനുഭവം ഇല്ലെന്നുതന്നെ പറയാം. ഓരോരുത്തർക്കും ഏററവും നന്നായി അറിയാവുന്നതു് അവരവരെ തന്നെയാണു്. അതിനെക്കാൾ കുറഞ്ഞതായിരിക്കും മറെറന്തിനെപ്പററിയുള്ള അറിവും. എന്നാൽ നമുക്കു നമ്മെപ്പററി എന്താണു് അറിയാവുന്നതു്? എന്റെ പേരിന്നതാണു്, ഞാൻ ഇന്നയാളുടെ മകനോ മകളോ ആണു്, എനിക്കു ഇന്നയിന്ന പ്രത്യേകതകളൊക്കെയുണ്ടു്, എന്നൊക്കെയായിരിക്കും നമുക്കു പറയാനുള്ളതു്. എന്നാൽ എന്റെ പേരു മാററിയതുകൊണ്ടു ഞാൻ മാറുകയില്ല. അച്ഛന്റെയോ അമ്മയുടെയോ പേരു പറയുന്നതു് എനിക്കു് അവരുമായുള്ള ബന്ധം സൂചിപ്പിക്കുന്നുവെന്നല്ലാതെ, 'ഞാൻ ആരു്' എന്നതിനുള്ള വ്യക്തമായ ഉത്തരം തരുന്നില്ല. എന്റെ സ്വഭാവവിശേഷങ്ങളെപ്പററി പറഞ്ഞാലും ആ സ്വഭാവങ്ങളുടെയെല്ലാം ഉടമയായിരിക്കുന്ന 'ഞാൻ' എന്നതിനെപ്പററി ഒരറിവും തരുന്നില്ല. ഇതുപോലെ തന്നെയാണു് ഞാൻ ഇന്ന ജാതിക്കാരനാണു്, ഇന്ന മതക്കാരനാണു്, ഇന്ന രാജ്യക്കാരനാണു് എന്നിങ്ങനെയുള്ള സങ്കല്പങ്ങളുടെയും സ്ഥിതി. ഇങ്ങനെ സൂക്ഷ്മമായി ചിന്തിച്ചു നോക്കുമ്പോൾ നമുക്കു നമ്മെപ്പററിയുള്ളതായി തോന്നിയ സുവ്യക്തമായ അറിവു് വെറുമൊരു പുകമറയായിരുന്നു എന്നു കണ്ടെത്താം. എനിക്കു് ഏററവും നന്നായി അറിയാവുന്ന എന്നെപ്പററിയുള്ള അറിവു് ഒരു പുകമറ മാത്രമാണെങ്കിൽ, എനിക്കു മററുള്ളവരെപ്പററിയും ലോകത്തെപ്പററിയും ഉണ്ടെന്നു തോന്നുന്ന അറിവു് എത്ര അസത്യമായിരിക്കും!

ഓരോരുത്തരും അവരവരിൽ പൊരുളായിരിക്കുന്നതെന്തെന്നു് അറിയുന്നതു തന്നെയാണു് ആത്മജ്ഞാനം. ഞാൻ എന്നെ

പ്പററി അറിയുമ്പോഠം എന്നിലുള്ള പൊരുഠം തന്നെയാണ് മററു സകലതിലും ഉള്ളതു് എന്നുകൂടി ബോധ്യപ്പെടുകയായി. എന്നെ പ്പററിയുള്ള അറിവു് സകലതിനെയും പററിയുള്ള അറിവായി ത്തീരുന്നു. അതു് പരമമായ ശാന്തി കൈവരുത്തുന്നു. ജീവി തം ആനന്ദപൂർണ്ണമാകുന്ന അനുഭവം ഉണ്ടാകുന്നു. ഈ അറിവുണ്ടാ ക്കുകയാണു് വേദാന്തത്തിൻെറ ലക്ഷ്യം. ഈ അറിവില്ലാത്തിട ത്തോളം കാലം, മററു തരത്തിലുള്ള പാണ്ഡിത്യം എത്ര ഉണ്ടായിരു ന്നാലും, എത്ര ഉന്നതകുലജാതനും പ്രമാണിയും ആയിരുന്നാലും, മാനസികമായ വ്യഥകളിൽ നിന്നും സംഘർഷങ്ങളിൽനിന്നും, അതു മുഖാന്തരമുണ്ടാകുന്ന ആധികളിൽനിന്നും രക്ഷപ്പെടുന്നില്ല. എന്നാൽ സ്വാത്മസത്ത അറിയുന്നവരുടെ ജീവിതത്തിൽ നിന്നും ആന്തരികമായ എല്ലാ സംഘഷ്ങ്ങളും ഒഴിഞ്ഞുപോകുന്നു. അതൊ ഴിഞ്ഞുപോകുമ്പോഴാണു് മനസ്സിലാകുന്നതു്, തനിക്കു വ്യഥയു ണ്ടാക്കുന്ന ബാഹ്യശക്തികഠം ഉണ്ടെന്നു കരുതിയതും മിഥ്യയാ ണെന്നു്. തന്നെത്തന്നെ ശരിയായി അറിഞ്ഞിട്ടില്ലാത്തവർ ക്കു് തോന്നുന്നതു്, മററുള്ളവരിൽ നിന്നും, ലോകത്തിൽനിന്നുപോ ലും, അവർ വേറെയാണെന്നാണു്. ലോകത്തിനുള്ളിൽ അതി ൻെറ ഭാഗമായി ജീവിക്കുമ്പോഠം തന്നെ ലോകം തനിക്കു പുറ ത്താണെന്നും, അന്യമാണെന്നും തോന്നിപ്പോകുന്നു. അതുകൊണ്ടു് പ്രകൃതിയെ നേരിടേണ്ടതു് ഒരാവശ്യമാണെന്നു കരുതുന്നു. എന്നു തന്നെയല്ല, താൻ നശ്വരമായ ഒരു ശരീരത്തിൻെറ പുറംചട്ടയായ തൊലിക്കുള്ളിൽ ഒതുങ്ങി വർത്തിക്കുന്നവനാണെന്നും, ഈ ശരീരം നശിക്കുമ്പോഠം തൻെറ മരണമായെന്നും ഉള്ള ധാരണ വച്ചുപുലർ ത്തുന്നു. മരണത്തെ ഒരു പേടിസ്വപ്നമായി എന്നും മനസ്സിൽ കണ്ടുകൊണ്ടു നടക്കുന്നു. മരണാനന്തരം എന്തു് എന്ന ചിന്ത ഭയ പ്പെടുത്തുന്നു. മരണാനന്തരം ഏതെങ്കിലും രൂപത്തിൽ പുനർജ്ജ നിച്ചേക്കാം എന്നു പ്രതീക്ഷിക്കുന്നു. ഒപ്പം അതേതെങ്കിലും ഹീന യോനിയിലായിപ്പോകും എന്ന ഭയവും. ഇത്തരം ധാരണകഠം പല തരത്തിലുള്ള ആചാരങ്ങഠംക്കു് പിറവി കൊടുത്തിട്ടുണ്ടു്. പരേതാത്മാവിനു് സദ്ഗതിയുണ്ടാകുവാനും പാപമോചനം ഉണ്ടാകുവാനും വേണ്ടിചെയ്യുന്ന കർമ്മങ്ങഠം ഇതിൻെറ ഭാഗമായി രൂപംകൊണ്ടതാണു്. മരിച്ച ആഠം ഉയർത്തെഴുന്നേററു വരും എന്ന പ്രതീക്ഷയിൽ ശവശരീരം ദീർഘകാലം കേടു കൂടാതെ സൂക്ഷിക്കുന്ന സമ്പ്രദായം പോലും ഇതിൻെറ ഫലമായി ആവിർ ഭവിച്ചിട്ടുണ്ടു്. ഈജിപ്തിൽ പണ്ടു് ഇത്തരം ആചാരങ്ങഠം പ്രചാ

രത്തിലുണ്ടായിരുന്നു. ഇപ്പോഴും ചില പണക്കാർ സ്വന്തം ശവശരീരവും ഉററ ബന്ധുക്കളുടെ ശവശരീരങ്ങളും ദീർഘകാലം കേടു കൂടാതെ സൂക്ഷിച്ചുവെയ്ക്കുന്നതിനുവേണ്ടി വൻതുകകൾ മുടക്കി കരാറുകൾ ഉണ്ടാക്കുന്ന ഏർപ്പാടുണ്ട്.

താൻ വാസ്തവത്തിൽ ശരീരം, ഇന്ദ്രിയങ്ങൾ, മനസ്സ് തുടങ്ങിയവയുടെ ഒരു ചേരുവ മാത്രമല്ലെന്നും, ഇതിനെയെല്ലാം പ്രവർത്തിപ്പിച്ചുകൊണ്ടിരിക്കുന്ന ഒരു ജീവൻ ഉള്ളിൽ ഉണ്ടെന്നും ഉള്ള ഒരു ധാരണയും മനുഷ്യമനസ്സിൽ ഉറച്ചിട്ടുണ്ട്. തൻെറ തന്നെ ഒരു സൂക്ഷ്മഭാവം എന്ന നിലയിൽ ഉള്ളിലിരിക്കുന്ന ജീവൻ മരണസമയത്തു ശരീരം വിട്ടു പുറത്തു പോകുമെന്നുള്ള വിശ്വാസവും അതോടൊപ്പമുണ്ട്. എന്നാൽ മരണശേഷം ജീവൻെറ ഗതി എന്താണെന്നുള്ളതിനെപ്പററി മനുഷ്യനുള്ള അറിവ്, ശരീരത്തോടുകൂടിയിരിക്കുന്ന തന്നെപ്പററിയുള്ള അറിവിനേക്കാൾ എത്രയോ അവ്യക്തമാണ്.

മരിക്കാൻ ആരും ഇഷ്ടപ്പെടുന്നില്ല. അമൃതത്വം എല്ലാവരും കൊതിക്കുന്നു. അതിനുവേണ്ടി മതങ്ങളെയും ആദ്ധ്യാത്മികസമ്പ്രദായങ്ങളെയും ദാർശനികസമ്പ്രദായങ്ങളെയും സിദ്ധന്മാരെയും യോഗികളെയും ഒക്കെ വിശ്വാസികൾ ശരണം പ്രാപിക്കുന്നു. ഇതൊക്കെയാണെങ്കിലും അമൃതത്വം എന്നതു് ഇനി എന്നോ വന്നുചേർന്നേക്കാനിടയുള്ള വെറും അവ്യക്തമായൊരു സാദ്ധ്യത മാത്രമായി അവശേഷിക്കുന്നു. അതുകൊണ്ടു് അവരുടെ താത്പര്യം, സമ്പത്തു്, തൊഴിൽരംഗത്തുള്ള വിജയം, സാമൂഹികമായ പദവി, വിഷയസുഖങ്ങളിൽ രമിക്കൽ എന്നിങ്ങനെ പ്രാപ്യമെന്നുറപ്പുള്ള കാര്യങ്ങളിലേക്കു തിരിയുന്നു. ഇതൊക്കെ പ്രാപിച്ചുകഴിഞ്ഞാലും അവരതൊക്കെ ഉപേക്ഷിക്കേണ്ടിവരും. ആത്മാവിൻെറ അന്തർദാഹത്തെ അതൊന്നും ശമിപ്പിക്കുന്നില്ല എന്ന അനുഭവമുണ്ടാകും. മനുഷ്യൻ മററുള്ളവയെപ്പററിയുള്ള അറിവുകൾ എത്രമാത്രം വാരിക്കൂട്ടിയാലും തന്നെപ്പററി അറിയാതിരുന്നാൽ അവനുണ്ടാകുന്ന ഗതികേടു് ഇത്തരത്തിലുള്ളതാണ്. അതുകൊണ്ടു് ഇനിയെങ്കിലും ആത്മജിജ്ഞാസയാകാം!

## ജിജ്ഞാസ

അറിവിനു് വേണ്ടിയുള്ള ഉത്കടമായ ദാഹമാണു് ജിജ്ഞാസ (ജ്ഞാതും ഇച്ഛാ ജിജ്ഞാസാ). ജിജ്ഞാസയുള്ളവനെ

ജിജ്ഞാസ എന്നു വിളിക്കുന്നു. അറിവ് അല്ലെങ്കിൽ ജ്ഞാനം എന്നതുകൊണ്ട് അർത്ഥമാക്കുന്നത്, ലോകവിജ്ഞാനം എന്നോ, ശാസ്ത്രവിജ്ഞാനം എന്നോ, മറേറതെങ്കിലും താത്പര്യമേഖലയിലുള്ള അറിവെന്നോ അല്ല. ജിജ്ഞാസുവായ തന്നിലും സമസ്ത പ്രപഞ്ചത്തിലും സത്യമായിരിക്കുന്നതെന്ത് എന്നു കണ്ടെത്തുന്നതാണ ജ്ഞാനം. ജിജ്ഞാസ ഉത്ക്കടമായിത്തീരുമ്പോൾ അതു് തന്നത്താനുള്ള ഒരു ചൂടാക്കൽ ആയി മാറുന്നു. അതിൻെറ തീവ്രതയെയാണ് തപസ്സ് എന്നു വിളിച്ചുപോരുന്നത്. സ്വയം തപിക്കൽ തന്നെയാണ് തപസ്സ്. എന്തു് തടസ്സങ്ങളുണ്ടായാലും ലക്ഷ്യത്തിൽ നിന്നും പിൻമാറാത്ത സ്ഥൈര്യം, എന്താണ് തനിക്കു വേണ്ടതെന്നും വേണ്ടാത്തതെന്നുമുള്ള തിരിച്ചറിവ്, ലക്ഷ്യപ്രാപ്തിയിലുള്ള പൂർണ്ണവിശ്വാസം, ഇതൊക്കെ തപസ്സിൻെറ പിന്നിൽ ഉണ്ടായിരിക്കണം. ഏതെങ്കിലും വിശ്വാസപ്രമാണമോ സമ്പ്രദായമോ മുൻവിധികളോ ഇസങ്ങളോ ആയിരിക്കുകയില്ല ജിജ്ഞാസുവിനെ നയിക്കുന്നതു്.

## ഗുരു

ഇത്തരം ജിജ്ഞാസുക്കളിൽ വളരെ വിരളമായി ചിലർക്കു മാത്രമേ സ്വയം ലക്ഷ്യത്തിലെത്താൻ സാധിക്കുന്നുള്ളു. മററുള്ളവർക്ക് ഒരു ഗുരുവിൻെറ സഹായം ആവശ്യമായി വരും. ഇക്കാര്യം സൂത്രകർത്താവ് ആത്മോപദേശശതകത്തിൽ ഇങ്ങനെ വിവരിക്കുന്നു:

> ഉണരരുതിന്നിയുറങ്ങിടാതിരുന്നീ—
> ട്ടണമറിവായിതിനിന്നയോഗ്യനെന്നാൽ
> പ്രണവമുണർന്നു പിറപ്പൊഴിഞ്ഞു വാഴും
> മുനിജനസേവയിൽ മൂർത്തി നിർത്തിടേണം.[6]

ഇവിടെ പറയുന്ന മുനിജനങ്ങളെയാണ് ഗുരുക്കന്മാർ എന്നു വിളിച്ചുപോരുന്നത്. ഗുരു എന്ന വാക്കിനർത്ഥം ഇരുട്ടിനെ ഇല്ലാതാക്കുന്നവൻ എന്നാണ്—അജ്ഞാനമാകുന്ന ഇരുട്ടിനെ ഇല്ലാതാക്കുന്നവൻ. സത്യാന്വേഷിയായ ശിഷ്യന് ഗുരു നൽകുന്ന ജ്ഞാനോപദേശം ദീർഘമായ വിശദീകരണത്തിൻെറ രൂപത്തിലായിരിക്കാം; രണ്ടോ മൂന്നോ വാക്കുകളിൽ ഒതുങ്ങുന്ന മഹാവാക്യത്തിൻെറ രൂപത്തിലാകാം; കേവലം മൗനരൂപത്തിലും ആകാം. 'തത്ത്വമസി' (അതു നീയാകുന്നു) 'അയമാത്മാ ബ്രഹ്മ'

(ഈ ആത്മാവു ബ്രഹ്മമാകുന്നു), പ്രജ്ഞാനം ബ്രഹ്മ (അറിവാണു് ബ്രഹ്മം), അഹം ബ്രഹ്മാസ്മി (ഞാൻ ബ്രഹ്മം തന്നെയാകുന്നു) എന്നിവയാണു് മഹാവാക്യങ്ങൾ. ഈ മഹാവാക്യങ്ങ നാലു ഉപനിഷത്തുകളിൽ വരുന്നതാണു്. ഈ നാലുപനിഷത്തുകൾ നാലു വേദങ്ങളുടെയും അനുബന്ധമായി വരുന്നതും. അതുകൊണ്ടു മഹാവാക്യങ്ങൾ വേദങ്ങളുടെ ജ്ഞാനസാരമാകുന്നു. ഒന്നാം സൂത്രത്തിലെ 'ബ്രഹ്മൈവാഹം' എന്ന ഭാഗം 'അഹം ബ്രഹ്മാസ്മി' എന്ന മഹാവാക്യത്തിന്റെ രൂപാന്തരം മാത്രമാണല്ലോ. ഗുരു ശിഷ്യനു ഉപദേശം നൽകുന്ന രൂപത്തിലുള്ള മഹാവാക്യമാണു് 'തത്ത്വമസി'. ശിഷ്യൻ അതുൾക്കൊള്ളുന്നതാകട്ടെ 'അഹം ബ്രഹ്മാസ്മി' എന്ന തരത്തിലും. ഗുരുവിൽ നിന്നും ഉപദേശം കേൾക്കുന്നതിനെ 'ശ്രവണം' എന്നു വിളിക്കുന്നു. ഉപദേശം കേട്ടയുടൻ തന്നെ 'അഹം ബ്രഹ്മാസ്മി' എന്ന ബോധോദയം ശിഷ്യനുണ്ടാകുന്നില്ല. ഗുരുവിന്റെ ഉപദേശത്തെപ്പററിയുള്ള ദീർഘമായ പരിചിന്തനം അനിവാര്യമായി വരും. ആ പരിചിന്തനമാണു് 'മനനം'. പരിചിന്തനത്തിന്റെ അന്തിമഘട്ടമാണു് ധ്യാനം. 'ബ്രഹ്മൈവാഹം' എന്ന ദൃഢബോധത്തിൽ ചെന്നാണു് അതവസാനിക്കുന്നതു്. ഈ ഘട്ടത്തെ 'നിദിദ്ധ്യാസനം' എന്നു പറയുന്നു. ഇങ്ങനെ ശ്രവണം, മനനം, നിദിദ്ധ്യാസനം എന്ന മൂന്നു ഘട്ടങ്ങളുള്ളതാണു് ജ്ഞാനലബ്ധിക്കുള്ള സാധന.

> ''ആത്മാവാ അരേ ദ്രഷ്ടവ്യോ ശ്രോതവ്യോ
> മന്തവ്യോ നിദിധ്യാസിതവ്യഃ മൈത്രേയി.''[7]

[അല്ലയോ മൈത്രേയീ, ആത്മസത്യം ദർശിക്കപ്പെടേണ്ടതാണു്, ശ്രവണം ചെയ്യപ്പെടേണ്ടതാണു്., മനനം ചെയ്യപ്പെടേണ്ടതാണു്, നിദിദ്ധ്യാസനം ചെയ്യപ്പെടേണ്ടതാണു്.]

## ആത്മജിജ്ഞാസ

ബാദരായണസൂത്രത്തിന്റെ രചന വാദപ്രതിവാദരീതിയിലാണു്. നാരായണഗുരുവാകട്ടെ, സത്യസ്വരൂപം അന്വേഷകൻ സ്വയം കണ്ടെത്തി സാക്ഷാത്കരിക്കുന്നതെങ്ങനെ എന്നു മാത്രം എടുത്തു കാണിക്കുന്നു. ബാദരായണമഹർഷി തന്റേതായ രീതിയിൽ സാധിക്കുന്നതും ഇതു തന്നെയാണു്. എന്നാൽ വിഷയം അവതരിപ്പിക്കുന്നതിലും ചിന്ത വികസിപ്പിച്ചെടുക്കുന്നതിലും ഗുരു സ്വീകരിച്ചിരിക്കുന്നതു് ബാദരായണനിൽ നിന്നും വ്യത്യ

സ്ഥമായ ഒരു രീതിയാണ്. ബാദരായണന്റെ വേദാന്തസൂത്രം 'ബ്രഹ്മജിജ്ഞാസ' ഉള്ളവനെ നേർവഴിക്കു നയിക്കുകയാണ് ചെയ്യുന്നത്. നാരായണഗുരുവിന്റെ വേദാന്തസൂത്രമാകട്ടെ 'ആത്മജിജ്ഞാസ'വിനു വേണ്ടിയുള്ളതാണ്. ബ്രഹ്മജിജ്ഞാസയിൽ നിന്ന് ആത്മജിജ്ഞാസയിലേക്കുള്ള ഈ മാററം സൂക്ഷ്മമാണെങ്കിലും ശ്രദ്ധിയ്ക്കപ്പെടേണ്ട ഒന്നാണ്. ഇതു് വേദാന്തസൂത്രത്തിൽ ആനുഷംഗികമായി വന്ന ഒരു പരാമർശമാണെന്നു കരുതാനും നിവൃത്തിയില്ല.

മലയാളത്തിലുള്ള ആത്മോപദേശശതകത്തിലും പ്രമേയം ആത്മാന്വേഷണം തന്നെയാണ്. എന്നു തന്നെയല്ല, ബ്രഹ്മം എന്ന വാക്കു് ഒരിക്കൽപോലും പ്രയോഗിക്കാതെ ബ്രഹ്മവിദ്യയുടെ പൂർണ്ണസ്വരൂപം അവതരിപ്പിക്കുകയെന്ന അത്ഭുതവിദ്യയും ആ കൃതിയിൽ ഗുരു കാണിച്ചിരിക്കുന്നു. അദ്വൈതദീപിക, അറിവ് എന്നീ ദാർശനികകൃതികളിലും ഗുരു സ്വീകരിച്ചിരിക്കുന്ന നിലപാട് ആത്മസ്വരൂപമായ അറിവിനു മുഖ്യത കല്പിച്ചുകൊണ്ടുള്ളതാണ്. ബ്രഹ്മത്തിന്റെ സ്ഥാനത്തു് അറിവ്, അഹം, ആത്മാവ്, എന്നിങ്ങനെയുള്ള വാക്കുകൾ ഉപയോഗിക്കാനാണ് ഗുരു ഇഷ്ടപ്പെടുന്നതെന്നു [illegible] ബ്രഹ്മം എന്ന വാക്കിനോടു ഗുരുവിനു് എന്തെങ്കി[illegible]ത്തിയുണ്ടായിരുന്നുവെന്നു കരുതേണ്ടതുമില്ല. ബ്രഹ്മവിദ്യാപഞ്ചകം ദർശനമാല എന്നീ സംസ്കൃതദാർശനികകൃതികളിൽ മറെറല്ലാ അദ്വൈതവേദാന്തികളെയും പോലെ തന്നെ ഗുരു ബ്രഹ്മശബ്ദം പ്രയോഗിച്ചിട്ടുണ്ട്.

സത്യാന്വേഷണത്തിനു തുടക്കം കുറിക്കേണ്ടതു് ഉറപ്പുള്ള ഒരു അടിത്തറയിൽ നിന്നു വേണം. അതിനു് ഗുരു വളരെ പ്രാധാന്യം നൽകുന്നുമുണ്ട്. അതുകൊണ്ടാണ് വേദാന്തചിന്തയെ ബ്രഹ്മജിജ്ഞാസ എന്ന തരത്തിലല്ലാതെ ആത്മജിജ്ഞാസയായി അവതരിപ്പിക്കുവാൻ ഗുരു ഇഷ്ടപ്പെടുന്നതു്. തന്നിൽ പൊരുളായിരിക്കുന്നതു് എന്തെന്നു് അറിയുവാനുള്ള ആഗ്രഹമാണ് ആത്മജിജ്ഞാസ. ആ പൊരുൾ കണ്ടെത്തുമ്പോൾ അതു ബ്രഹ്മം തന്നെയാണെന്നും, ബ്രഹ്മംതന്നെയാണല്ലോ ഞാനായി രൂപം പൂണ്ടിരിക്കുന്നതെന്നും വെളിവായിക്കിട്ടുകയും ചെയ്യും.

വേദാന്തചിന്തയെന്ന മഹാസൗധം കെട്ടിപ്പടുത്തിരിക്കുന്നതു തന്നെ ബ്രഹ്മം, ആത്മാവു് എന്നീ രണ്ടുവാക്കുകളെ അടിത്തറയാക്കിക്കൊണ്ടാണ്. ഈ വാക്കുകളുടെ സൂക്ഷ്മമായ അർത്ഥതലങ്ങൾ

നമുക്ക വഴിയേ ചിന്താവിഷയമാക്കേണ്ടി വരും. ഈ ഒന്നാം സൂത്രത്തിൻെറ സന്ദർഭത്തിൽ തത്ക്കാലം ആത്മാവെന്നതിനെ 'ഞാൻ' അഥവാ 'അഹം' എന്നു മാത്രം മനസ്സിലാക്കിയാൽ മതി. സാധാരണ സാഹിത്യത്തിലും അഹം എന്നതിൻെറ ഒരു പര്യായമാണല്ലോ ആത്മാവ്. ആത്മാവിൽ നിന്ന്, തന്നിൽ നിന്നുതന്നെ, ജനിച്ചവനായതുകൊണ്ടാണല്ലോ പുത്രനെ 'ആത്മജൻ' എന്നു വിളിക്കുന്നതു്. ഒരുവൻ തന്നെത്താൻ കൊല്ലുന്നതിനെ ആത്മഹത്യ എന്നാണല്ലോ പറയാറു്. ഇവിടെ ആത്മാവെന്നു പറയുമ്പോഠം വെറും 'ഞാൻ' എന്നു മനസ്സിലാക്കിയാൽ പോരാ. ജീവിക്കുന്ന എന്നിൽ അന്തസ്സാരമായിരിക്കുന്ന പൊരുഠം ആണ് ആത്മാവ്. ഞാൻ ഉണ്ടെന്ന കാര്യത്തിൽ ആക്കും ഒരു സംശയവും ഇല്ല. അതുകൊണ്ട്, ഉണ്ടെന്നു തീർച്ചയുള്ള ഒന്നിൽ നിറഞ്ഞിരിക്കുന്ന പൊരുളിനെ അന്വേഷിക്കുമ്പോഠം അങ്ങനെയൊരു പൊരുഠം ഉള്ളതാണോ എന്നു സംശയിക്കേണ്ടി വരുന്നില്ല.

ബ്രഹ്മം എന്നതുകൊണ്ട് അർത്ഥമാക്കുന്നതു് സകലതിലും നിറഞ്ഞിരിക്കുന്നതും സർവ്വവ്യാപിയും ആയ പൊരുഠം എന്നാണ്. അങ്ങനെ ഒരു പൊരുളിനെപ്പററി ചിന്തിക്കുകയും ഭാവന ചെയ്യുകയും ചെയ്യാം എന്നുണ്ടെങ്കിലും, അങ്ങനെയൊന്നുണ്ടെന്നു അന്വേഷകനു നേരിട്ടുബോധ്യപ്പെടുന്നതു് 'അഹം ബ്രഹ്മാസ്മി' എന്ന അനുഭവം ഉണ്ടാകുമ്പോഠം മാത്രമാണ്. അതുവരെ അതു് വെറുമൊരു ഭാവന ആയിരിക്കുന്നതേയുള്ളു. അങ്ങനെയൊരു പൊരുഠം ഇല്ല എന്ന വാദം ഉന്നയിക്കാനുള്ള അവസരവും അതിലുണ്ട്. അതിൻെറ ഫലമായി ആത്യന്തികമായ ഒരു സത്യം ഇല്ല എന്നു വാദിക്കുന്ന ബുദ്ധമതത്തിലെ ശൂന്യവാദം, ദ്വൈതവാദമായ സാംഖ്യം തുടങ്ങിയ ചിന്താപ്രസ്ഥാനങ്ങഠം ഭാരതത്തിൽ രൂപം കൊള്ളാനും, ഇടയായി. 'അഥാതോ ബ്രഹ്മജിജ്ഞാസാ' എന്ന ബാദരായണസൂത്രത്തിനു് വ്യാഖ്യാനമെഴുതുമ്പോഠം ബ്രഹ്മം എന്നൊരു സത്യമുണ്ട്, അതുകൊണ്ട് അതിനെ അറിയേണ്ട ആവശ്യമുണ്ട്, എന്നു സമർത്ഥിക്കാൻ ശങ്കരാചാര്യർക്ക പാടുപെടേണ്ടി വന്നു:

''അസ്തി താവദ് ബ്രഹ്മ നിത്യശുദ്ധബുദ്ധമുക്തസ്വഭാവം സർവജ്ഞം സർവശക്തി സമന്വിതം.''

[സർവശക്തിസമന്വിതവും, നിത്യശുദ്ധബുദ്ധമുക്തസ്വഭാവവും സർവ്വജ്ഞവും ആയ ബ്രഹ്മം എന്നൊന്നുണ്ട്.]

ബ്രഹ്മത്തിന്റെ ഉണ്മ നേരിട്ട് ബോധ്യമാവുന്നത് ആത്മസ്വരൂപമെന്ന നിലയിലാണ്. ആചാര്യസ്വാമികൾ തന്നെ തൊട്ടുപിന്നാലെ പറയുന്നു:

സർവസ്യാത്മത്വാച്ച ബ്രഹ്മാസ്തിത്വപ്രസിദ്ധിഃ. സർവ്വോ ഹ്യാത്മാസ്തിത്വം പ്രത്യേതി. ന നാഹമസ്മീതി.[8]

[സർവത്തിന്റെയും ആത്മാവായിരിക്കുന്നു എന്ന തരത്തിലും ബ്രഹ്മത്തിന്റെ അസ്തിത്വം പ്രസിദ്ധമാണ്. ആത്മാസ്തിത്വം എല്ലാവർക്കും അനുഭവമുള്ളതാണ്. ഞാൻ ഇല്ലാത്തതാണെന്ന് അനുഭവം ആർക്കുമില്ല.]

ബ്രഹ്മമെന്ന സങ്കല്പം സാക്ഷാത്കരിക്കാത്തിടത്തോളം കാലം അതു ചിന്ത ആരംഭിക്കുന്നതിന് ആവശ്യമായ ഉറച്ച അടിത്തറയായിരിക്കുന്നില്ല എന്നു സാരം. സാക്ഷാത്കാരം ഉണ്ടായ ആളിന് അന്വേഷണമൊട്ടു ആവശ്യമില്ല താനും. അതുകൊണ്ടു തന്റെ ചിന്താസൗധം പടുത്തുയർത്തുന്നതിനു നാരായണഗുരു അടിത്തറയായി സ്വീകരിച്ചതു സ്വസത്തയെ തന്നെയാണ്; ആത്മസത്തയെ തന്നെയാണ്. ഞാൻ സത്യമാണ് എന്നതു നിഷേധിക്കാൻ ആർക്കുമാവില്ലല്ലോ. അതെന്താണെന്നു കണ്ടുപിടിക്കുകയേ വേണ്ടൂ, സത്യമറിയുവാൻ. അതുകൊണ്ടാണു ബൃഹദാരണ്യകോപനിഷത്തിലെ നേരത്തേ ഉദ്ധരിച്ച വാക്യത്തിൽ ''ആത്മാ വാ ദ്രഷ്ടവ്യഃ'' (ആത്മാവിനെയാണു ദർശിക്കേണ്ടതു്) എന്നു യാജ്ഞവല്ക്യൻ മൈത്രേയിയോടു പറയുന്നതു്. സർവ്വവ്യാപിയായ ഒരു സത്യം ഉണ്ടെന്നു പറയുമ്പോൾ അതു വിശ്വസിക്കാൻ കൊള്ളാമെങ്കിലും, 'ഞാൻ ഉണ്ടു്' എന്ന അനുഭവം പോലെയുള്ള ഒരു അസന്ദിഗ്ദ്ധത അതിനില്ല. അതുകൊണ്ടു 'ഞാൻ' ആയി രൂപം പകർന്നിരിക്കുന്ന പൊരുൾ എന്താണെന്നു് അന്വേഷിക്കാം. അതു കണ്ടെത്തുമ്പോഴാണു് അതു ബ്രഹ്മം തന്നെയാണെന്നു് വെളിവായിക്കിട്ടുന്നതു്. അങ്ങനെ സ്വന്തം സത്ത അനിഷേധ്യമായിരിക്കുന്നതിനാൽ ബ്രഹ്മത്തിന്റെ ഉണ്മയും അനിഷേധ്യമാണെന്നു ബോധ്യപ്പെടുന്നു.

ബ്രഹ്മജിജ്ഞാസ ബ്രഹ്മത്തെ അറിയാനുള്ള ആഗ്രഹം മാത്രമാണ്. അതൊരു ലക്ഷ്യമാകുന്നു. എന്നാൽ ആത്മജിജ്ഞാസയാകട്ടെ, ഒരേസമയം ലക്ഷ്യവും മാർഗ്ഗവുമാണ്. 'ബ്രഹ്മം തന്നെ

യാണ് ഞാൻ' എന്നറിയുന്ന എന്നതുകൊണ്ട് അതു ലക്ഷ്യമാണ്. ഞാൻ എന്നെത്തന്നെ അറിയുന്നതുവഴിയാണ് ആ ലക്ഷ്യപ്രാപ്തിയിലെത്തുന്നതു് എന്നതുകൊണ്ട് അതു മാർഗ്ഗവുമാണ്.

## സൂചനകരം


1. ഭഗവദ്ഗീത: X. 33
2. വിവേകചൂഡാമണി: ശ്ലോകം 18 മുതൽ 30 വരെ നോക്കുക.
3. ഭഗവദ്ഗീത: III. 6-7
4. ബ്രഹ്മവിദ്യാപഞ്ചകം: 1
5. ആത്മോപദേശശതകം: 8
6. ആത്മോപദേശശതകം: 7
7. ബൃഹദാരണ്യകോപനിഷത്: IV v. 6
8. ബ്രഹ്മസൂത്ര ഭാഷ്യം: I. i. I. തർജ്ജമ; ഏ. ജി. കൃഷ്ണവാര്യർ; പേജ് 118. Vol. I. കേരള സർവ്വകലാശാല, തിരുവനന്തപുരം 1965.

# സൂത്രം 2

## കിം തസ്യ ലക്ഷണമസ്യ ച കതി ഗണനയേതി.

| | |
|---|---|
| തസ്യ ലക്ഷണം കിം | = അതിന്റെ ലക്ഷണം എന്താകുന്നു? |
| അസ്യ | = ഇതിനെ സംബന്ധിച്ച് |
| ഗണനയാ | = പരിഗണനാപ്രകാരം |
| കതി ഇതി ച | = എത്ര ഉണ്ടെന്നുള്ളതും. |

[അതിന്റെ (ആത്മാവിന്റെ) ലക്ഷണം എന്താകുന്നു? അതിനെ സംബന്ധിച്ച എത്ര പരിഗണനാഭേദങ്ങൾ ആകാം? ]

ഒരു തത്ത്വം അഥവാ ആശയം സ്വീകാര്യമായിത്തീരുന്നത്, അതിന്റെ ലക്ഷണം വിവരിക്കുക, അതിന്റെ വിഭാഗങ്ങൾ പറയുക, യുക്തി, അനുഭവം എന്നിവയുടെ തീച്ചൂളയിൽ പരീക്ഷിക്കുക, എന്നിവയൊക്കെ കഴിഞ്ഞാണ്. ഇതിൽ ലക്ഷണം, വിഭാഗം എന്നിവയെ സംബന്ധിക്കുന്ന ചോദ്യത്തിന്റെ രൂപത്തിലുള്ളതാണ് ഈ സൂത്രം. യുക്തിയും അനുഭവവും വച്ചുകൊണ്ടു പരീക്ഷണം നടത്തുന്ന ഘട്ടം തുടർന്നു വരുന്നുണ്ട്.

വ്യക്തമായി നിർവചിക്കപ്പെട്ടിട്ടുള്ള ഒരു ലക്ഷ്യം വച്ചുകൊണ്ടേ ചിന്തയെ ശാസ്ത്രീയമായി വികസിപ്പിക്കാനാകൂ. ആത്മാന്വേഷണം വഴി ബ്രഹ്മസത്യം അറിയുക എന്നതാണ് ഇവിടെ ലക്ഷ്യം. ലക്ഷ്യത്തിൽ എത്തിച്ചേരുന്നത് ലക്ഷണം വഴിയുമാണ്. 'ലക്ഷ്' എന്ന ധാതുവിൽ നിന്നും നിഷ്പന്നമായതാണ് 'ലക്ഷണം'. കാണത്തക്കവണ്ണം ആക്കിത്തീർക്കുക, അങ്കനം ആയിരിക്കുക, എന്നൊക്കെയാണ് 'ലക്ഷ്' ധാതുവിനർത്ഥം (ലക്ഷ ദർശനാങ്കനയോഃ) . ഒരു വസ്തുവിനെ അഥവാ വസ്തുതയെ മററുള്ളവയിൽ നിന്നും വേർതിരിച്ചു വ്യക്തമായി ദർശിക്കത്തക്കവണ്ണം അതിന് എന്തെല്ലാം സവിശേഷതകളുണ്ടെന്നു എടുത്തുകാണിക്കുന്നതാണു ലക്ഷണം. ഏതൊന്നിനേയും സംബന്ധിച്ച് വ്യക്തമായ ധാരണ ഉണ്ടാക്കുന്നതിനു് ശാസ്ത്രങ്ങളാണല്ലോ ഉപകരിക്കുന്നത്. അതുകൊണ്ടു് ശാസ്ത്രം എന്ന അർത്ഥത്തിലും ലക്ഷണം എന്ന വാക്ക് ഉപയോഗിച്ചു പോരാറുണ്ട്.

ഏതിന്റേയും ലക്ഷണം പറയുമ്പോൾ അതിനു രണ്ടു വശങ്ങളുണ്ടായിരിക്കണമെന്നു ഭാരതീയചിന്തകർക്കു നിർബന്ധമു

ണ്ടു്. ഒന്നു്, നിർവചിക്കപ്പെട്ടതിന്റെ സ്വരൂപം അഥവാ അന്തസ്സത്ത വ്യക്തമാക്കുകയാണു്. ഇതിനെ 'സ്വരൂപലക്ഷണം' എന്നു പറയുന്നു. രണ്ടാമത്തെ വശം, ആ വസ്തുവിനെ അഥവാ വസ്തുതയെ മററുള്ളവയിൽ നിന്നും വേർതിരിച്ചു കാണത്തക്കവണ്ണം അതിലുള്ള പ്രത്യേകതകൾ വ്യക്തമാക്കുന്നതാണു്. അതിനെ 'വ്യാവർത്തകലക്ഷണം' എന്നു വിളിച്ചുപോരുന്നു. ഒരു വസ്തുവിലും മറെറാരു വസ്തുവിലും പൊതുവായ ചില സവിശേഷതകൾ ഉണ്ടെന്നു വരാം. ഈ പൊതുവിശേഷങ്ങൾ എടുത്തുകാണിക്കുന്നതുകൊണ്ടു മാത്രം ലക്ഷണമാകുകയില്ല. ആ വസ്തുവിനു മാത്രമുള്ളതും മററു വസ്തുക്കൾക്കൊന്നും ഇല്ലാത്തതുമായ ലക്ഷണങ്ങളെ മുഴുവൻ കണ്ടെത്തുകയും, ഒന്നും വിട്ടുകളയാതെ എടുത്തുകാണിക്കുകയും വേണം.

'കതി ഗണനയാ' എന്നതിനു് 'എണ്ണത്തിൽ എത്ര' എന്നാണു് വാച്യാർത്ഥം. അതു വച്ചുകൊണ്ടു സൂത്രത്തിലെ ചോദ്യത്തിന്റെ അർത്ഥം 'എത്ര ആത്മാവുണ്ടെ'ന്നു് ആയിരിക്കാൻ ഒരു ന്യായവും ഇല്ല. കാരണം, ഒരൊററ ആത്മാവേ സത്യമായിട്ടുള്ളൂ, ആത്മാവിൽ നിന്നന്യമായി മറെറാന്നുമില്ല എന്ന സത്യാവബോധത്തിലേക്കു നയിക്കുകയാണു് ഈ സൂത്രകൃതിയുടെ ഉദ്ദേശ്യം തന്നെ. അതുകൊണ്ടു 'ഗണന' എന്നതിനു പരിഗണന എന്ന അർത്ഥം എടുക്കുകയായിരിക്കും യുക്തം. 'ഗണനയാ' എന്നതിനു പരിഗണനാപ്രകാരം എന്നും. എത്ര നിലപാടുകളിൽ നിന്നുകൊണ്ടു് ആത്മാവിനെ സംബന്ധിക്കുന്ന പരിഗണന നടത്താം എന്നാണു് ചോദ്യത്തിന്റെ സാരം.

## സത്യം ഒന്നു്, ദർശനം പലതു്

നാം സദാ കണ്ടുകൊണ്ടിരിക്കുന്ന ഈ പ്രപഞ്ചത്തിനു മൂലകാരണമായിരിക്കുന്ന സത്യം എന്തെന്നു കണ്ടെത്തി വെളിപ്പെടുത്തിത്തരുകയാണു് ശാസ്ത്രവും ദാർശനികചിന്തയും മതങ്ങളും ഒക്കെ ചെയ്യുന്നതു്. ഓരോ കൂട്ടരും ഓരോ തരത്തിൽ അന്വേഷണം നടത്തി, ഓരോ നിഗമനത്തിൽ എത്തി, ഓരോ വാദം അവതരിപ്പിക്കുന്നു. അങ്ങനെയാണു് പല ചിന്താസമ്പ്രദായങ്ങളും, മതങ്ങളും, മതവിഭാഗങ്ങളും, ഭക്തിപ്രസ്ഥാനങ്ങളും, ഇസങ്ങളും ഒക്കെ ഉണ്ടാകാൻ ഇടയായതു്. ഇവയെല്ലാം തമ്മിലുള്ള വ്യത്യാസത്തിന്റെ അടിസ്ഥാനം ഏതു കാഴ്ചപ്പാടിൽ നിന്നുകൊ

ണ്ട് അതത്തു വിഭാഗക്കാർ സത്യത്തിലേക്കു നോക്കുന്നു എന്നതു മാത്രമാണു്. ഇങ്ങനെ പല വശങ്ങളിൽ നിന്നുകൊണ്ടു് തത്ത്വചിന്താപരതയോടുകൂടിയോ ഭക്തിപാരവശ്യത്തോടുകൂടിയോ വിശ്വാസത്തോടുകൂടിയോ ഒക്കെ സത്യത്തിലേക്കു നോക്കുന്നു എന്നതുകൊണ്ടു് സത്യത്തിനു് ഒരു മാററവും സംഭവിക്കുന്നില്ല. സത്യം അങ്ങനെ തന്നെ അവശേഷിക്കും. നോക്കുന്ന ആൾ ഏതു കാഴ്ചപ്പാടു സ്വീകരിച്ചു എന്നതനുസരിച്ചു് അയാൾ കാണുന്ന കാഴ്ചയുടെ സ്വഭാവത്തിൽ വ്യത്യാസം കാണുകയും ചെയ്യും.

ഒരു വസ്തുവിനെ ഒരൊററ കാഴ്ചപ്പാടിൽ നിന്നുകൊണ്ടുമാത്രം നോക്കിക്കണ്ടാൽ അതിൻെറ പൂർണ്ണമായ ചിത്രം ലഭിക്കുകയില്ല. അങ്ങനെ കിട്ടുന്ന അറിവു ഭാഗികം മാത്രമായിരിക്കും. പഠനവിഷയമായിരിക്കുന്ന വസ്തുവിനെ അഥവാ വസ്തുതയെ സംബന്ധിച്ചു് കൂടുതൽ അറിവു ലഭിക്കുന്നതിനു് പല വശങ്ങളിൽ നിന്നുകൊണ്ടു് അതിനെ നിരീക്ഷിക്കണം. അങ്ങനെ നിരീക്ഷിക്കാവുന്ന വശങ്ങളുടെ എണ്ണം ഏററവും കുറഞ്ഞതു് രണ്ടാണു്. അപ്പോൾ രണ്ടു് എതിർവശങ്ങളിൽ നിന്നുള്ള വീക്ഷണമായിരിക്കണം അതു്. ഉദാഹരണത്തിനു്, ഒരു നാണയം തിരിച്ചറിയണമെന്നുണ്ടെങ്കിൽ അതിൻെറ രണ്ടു വശവും നോക്കണം. അതുപോലെതന്നെ കാന്തത്തിനു പരസ്പരവിരുദ്ധമായ ആകർഷണശക്തിയുള്ള രണ്ടു ധ്രുവങ്ങളുണ്ടു്. ഈ രണ്ടു ആകർഷണശക്തിയും ഒന്നിച്ചു് ഒരു ഉരുക്കുകട്ടയിൽ ഇരുന്നാലേ അതു കാന്തമാവുകയുള്ളു. അതുപോലെയാണു് സത്യത്തിൻെറയും കാര്യം. അതിൻെറ ഒരു വശത്തു നിന്നു മാത്രം നോക്കിയാൽ പോരാ. നേരേ മറുവശത്തു നിന്നുകൂടി നോക്കണം. അപ്പോൾ വിരുദ്ധസ്വഭാവമുള്ള മറെറാരു ചിത്രം കിട്ടും. ഈ രണ്ടു വിരുദ്ധമുഖങ്ങൾ ഏതൊന്നിൻേറതാണോ അതാണു സത്യമെന്നു് ഉൾക്കൊണ്ടുകൊണ്ടു കാണണം. അതേ സമയം, ഒരു വശത്തുനിന്നുകൊണ്ടുള്ള കാഴ്ച കാണുമ്പോൾ അതിനൊരു മറുവശംകൂടി ഉണ്ടെന്നറിയണം. ഉഷ്ണത്തിൻെറ മറുവശമാണു് ശീതം. വെളിച്ചത്തിൻെറ മറുവശം ഇരുട്ടു. സുഖത്തിൻേറതു ദുഃഖവും. ഈ വിപരീതഭാവങ്ങളെ ഒരു സന്ദർഭത്തിൻെറ രണ്ടു ധ്രുവങ്ങളായി കണ്ടാൽ ആ ധ്രുവങ്ങൾക്കിടയിൽ അതിനു് രണ്ടിനും ഇടയ്ക്കു് നിരവധി തലങ്ങൾ ഭാവനയിൽ കാണാവുന്നതും ആണു്. സുഖം ദുഃഖം എന്ന രണ്ടു വിപരീതധ്രുവങ്ങൾക്കിടയ്ക്കു സുഖദുഃഖാനു

ഭേദങ്ങളുടെതായ ഒരു ലോകമുണ്ട്. അതുപോലെതന്നെ, പരമമായസത്യത്തെ സംബന്ധിക്കുന്ന കാര്യത്തിലും അതിന്റെ രണ്ടു ധ്രുവങ്ങളെ അന്വേഷണസഹായികളായി കണക്കിലെടുക്കാവുന്നതാണ്.

അങ്ങനെ പരസ്പരവിരുദ്ധമായ രണ്ടു മുഖങ്ങളെ യോജിപ്പിച്ച് ഒരു സന്ദർഭം ചിത്രീകരിക്കുന്നതിനെ 'യോഗബുദ്ധി' എന്നാണ് വിളിച്ചുപോരുന്നത്. യോജിപ്പിച്ചു വച്ചു കാണുന്ന അറിവ് എന്നർത്ഥം. ഭഗവദ്ഗീത ഒരു യോഗശാസ്ത്രമായിരിക്കുന്നത് ഈ ബുദ്ധി സ്വീകരിക്കുന്നതിനാലാണ്. ഉപനിഷത്തുകളിലും കാണാം ഈ യോഗബുദ്ധി. പാശ്ചാത്യലോകത്തു പ്ലേറ്റോയുടെ കാലം മുതൽ ഡയലറ്റിക്സ് (dialectics) എന്ന പേരിൽ ഇതറിയപ്പെടുന്നു. നാരായണഗുരു തന്റെ കൃതികളിൽ ഈ യോഗബുദ്ധി ലോഭം കൂടാതെ ഉപയോഗിച്ചിട്ടുണ്ട്. ഈ സൂത്രകൃതിയിലാകട്ടെ ആത്മസത്യത്തെ അഥവാ ബ്രഹ്മസത്യത്തെ സത്തിന്റെയും അസത്തിന്റെയും വശങ്ങളിൽ നിന്നുകൊണ്ടു ഇനി നിരീക്ഷിക്കാൻ പോകുന്നു. അതിനു മുന്നോടിയെന്നവണ്ണമാണ് 'അസ്യ ച കതി ഗണനയേതി' എന്നു ചോദിക്കുന്നത്.

**കാരണം കണ്ടെത്തൽ**

നേരിട്ടനുഭവമാകുന്ന പ്രപഞ്ചപ്രതിഭാസങ്ങളെ പരീക്ഷണനിരീക്ഷണങ്ങൾക്കു വിധേയമാക്കി, അതിൽനിന്നു ലഭിക്കുന്ന വിവരങ്ങൾ വച്ചുകൊണ്ട് ആ പ്രതിഭാസങ്ങളെ വിശദീകരിക്കുക എന്നതാണ് ആധുനികശാസ്ത്രം സ്വീകരിച്ചിട്ടുള്ള സത്യാന്വേഷണരീതി. ഓരോ സത്യാന്വേഷണത്തിനും അതിനു സ്വീകാര്യമായ സാങ്കേതികവിദ്യയും അതിനു ചേർന്ന ഉപകരണങ്ങളും ഉണ്ടാകും. ഏതെങ്കിലും വസ്തുതയെ സംബന്ധിക്കുന്ന ഒരഭ്യൂഹനം നടത്തിയിട്ട് അതു തെറ്റാണോ ശരിയാണോ എന്നു തീരുമാനിക്കാനായിരിക്കും ഇത്തരത്തിലുള്ള പരീക്ഷണനിരീക്ഷണങ്ങൾ നടത്തുന്നത്. വിഷയത്തിന്റെ സ്വഭാവത്തിനും അതിനെ സംബന്ധിക്കുന്ന അഭ്യൂഹനത്തിനും നിരക്കുന്ന ഒരു ചിന്താപദ്ധതി അതിന്റെ പിന്നിലുണ്ടാവും. ചുരുക്കത്തിൽ, അന്വേഷണത്തിനു സ്വീകരിച്ചിരിക്കുന്ന സാങ്കേതികവിദ്യ, ചിന്താപദ്ധതി എന്നിവകൊണ്ടു പരിമിതമാക്കപ്പെട്ട ഒരു നിഗമനത്തിലെത്തിച്ചേരാൻ മാത്രമേ അതു സഹായിക്കുകയുള്ളൂ. ഈ സാങ്കേതകി

വിദ്യയുടെയും ചിന്താപദ്ധതിയുടെയും പരിമിതിക്കു പുറത്തുള്ള ഒരുകാര്യവും ആ അന്വേഷണത്തിൽ നിന്നു തെളിഞ്ഞു കിട്ടുകയില്ല. എന്നു തന്നെയല്ല, അന്വേഷണം നടത്തുന്ന ശാസ്ത്രജ്ഞൻെറ മനസ്സിൽ മുൻകൂട്ടി സ്ഥാനംപിടിച്ചിട്ടുള്ള പല ധാരണകളും ഉണ്ടാകും. അതിൻെറ പ്രതിഫലനവും അന്വേഷണഫലത്തിൽ കാണാനാകും. എന്തിനേറെ, ശാസ്ത്രജ്ഞൻ അന്തർമുഖനാണോ ബഹിർമുഖനാണോ എന്നതുപോലും അന്വേഷണത്തെയും ഫലത്തെയും ബാധിക്കും. ഇതൊക്കെ വച്ചുകൊണ്ടു നോക്കുമ്പോൾ ആധുനികശാസ്ത്രത്തിൻെറ സത്യാന്വേഷണത്തിന് വളരെ പരിമിതികൾ ഉണ്ടെന്നു കാണാം.

ഒരു ഉദാഹരണം എടുക്കാം: 'മഴ നനഞ്ഞാൽ ജലദോഷം പിടിക്കും' എന്നൊരു അഭ്യൂഹനം നടത്തുന്നു. ഇതു പരീക്ഷണ നിരീക്ഷണങ്ങൾകൊണ്ടു തെളിയിക്കണമെന്നുണ്ടെങ്കിൽ, മഴ നനഞ്ഞവർക്കെല്ലാം ജലദോഷം പിടിക്കുന്നുണ്ടോയെന്നുള്ളതു സ്ഥിതിവിവരക്കണക്കു വച്ചുകൊണ്ടു പരിശോധിക്കണം. എന്നാൽ രണ്ടുപേർ ഒന്നിച്ചു മഴ നനഞ്ഞിട്ട് ഒരാളിനു ജലദോഷം പിടിക്കുകയും മറേറയാളിനു ജലദോഷം പിടിക്കാതിരിക്കുകയും ചെയ്യുന്നതു കാണാറുണ്ട്. ഇതിൽ നിന്നു മനസ്സിലാക്കാവുന്നത്, മഴ നനയുന്നതു ജലദോഷം പിടിക്കാൻ കാരണമാകാം എന്നുണ്ടെങ്കിലും, മററു കാരണങ്ങളും അതിനുണ്ട് എന്നാണ്. അതായത്, മഴ നനയുന്നതും ജലദോഷം പിടിക്കാൻ ഒരു കാരണമാകാം എന്നല്ലാതെ, ജലദോഷം എന്ന രോഗം ഉണ്ടാകുന്നതിനുള്ള അന്തിമകാരണം എന്തെന്നു കണ്ടെത്താൻ ഈ അന്വേഷണം ഉപകരിക്കുകയില്ല. മഴ നനയുന്നത് ജലദോഷം പിടിക്കുന്നതിനു കാരണം ആണെന്ന അഭ്യൂഹം വച്ചുകൊണ്ടുള്ള അന്വേഷണം ചെന്നെത്തുന്നത് ഇത്തരം ഒരു ഫലത്തിലായിരിക്കും. രണ്ടുപേർ മഴ നനഞ്ഞതിൽ ഒരാൾക്കു ജലദോഷം പിടിക്കുകയും മറേറയാളിനു പിടിക്കാതിരിക്കുകയും ചെയ്തതു് രണ്ടുപേരുടെയും ശരീരപ്രകൃതിയിലുള്ള വ്യത്യാസം കൊണ്ടാണ്. ആ ശരീരപ്രകൃതിയാകട്ടെ അവർ കരുതിക്കൂട്ടി ഉണ്ടാക്കിയതല്ല. അതു് ആകെപ്രകൃതിയുടെ ഭാഗമാണ്. ഇത്രയും വച്ചുകൊണ്ടു നോക്കുമ്പോൾ ജലദോഷം പിടിക്കുക എന്ന സംഭവത്തിന് അന്തിമകാരണമായിരിക്കുന്നതു് ആകെ പ്രകൃതിയാണെന്നു വരുന്നു. അതായതു്, ഓരോ പ്രത്യേക സംഭവത്തിനും അന്തിമകാരണം ആകെ പ്രകൃതിയാ

ണ്. അതിൽ മഴയും പെടും. മററൊരു തരത്തിൽ പറഞ്ഞാൽ, സകലതിനും അന്തിമമായ കാരണം ഒന്നേയുള്ളു.

ഈ പ്രപഞ്ചത്തിൻെറ രഹസ്യം കണ്ടെത്താൻ വേണ്ടി ആധുനികശാസ്ത്രജ്ഞന്മാർ അന്വേഷണം നടത്തുമ്പോൾ അവരുടെ അന്വേഷണവും രണ്ടു വഴിക്കു തിരിയുന്നു. ഒരു വശത്തു ദൂരദർശിനിയുടെ സഹായത്തോടെ ശൂന്യാകാശത്തിൻെറ അനന്തതയിലേക്കവർ നോക്കുന്നു. ഗ്രഹങ്ങൾ, ഉപഗ്രഹങ്ങൾ, നക്ഷത്രങ്ങൾ, നക്ഷത്രസമൂഹങ്ങൾ, ഗാലക്സികൾ, അത്തരം ഗാലക്സികൾ പരന്നു കിടക്കുന്ന ശൂന്യാകാശം, അതിലെല്ലാം സദാ തമ്മിൽ തമ്മിൽ അകന്നുകൊണ്ടിരിക്കുന്ന പ്രകാശഗോളങ്ങൾ, എന്നിങ്ങനെ അത്ഭുതകരമായ ഒരു ലോകം അവിടെ കാണുന്നു. ബ്രഹ്മാണ്ഡത്തിൻെറ തലത്തിലുള്ള ഈ അന്വേഷണത്തിൽ നിന്നു തിരിഞ്ഞ് പിണ്ഡാണ്ഡത്തിൻെറ വശത്തെത്തിയാൽ അവിടെ കാണുന്നതു ഭൗതികവസ്തുക്കൾക്കു ആധാരമായ തന്മാത്രകൾ, അതിൻെറ ഘടകമായ പരമാണുക്കൾ, ഓരോ അണുവിനെയും വിഘടിപ്പിച്ചാൽ കാണുന്ന ഇലക്ട്രോണുകളും ന്യൂക്ലിയസും, ആ ന്യൂക്ലിയസിൽ ഇനിയും കണ്ടെത്തിത്തീർന്നിട്ടില്ലാത്ത തരത്തിൽ ഉള്ള പലതരം ശക്തിവിശേഷങ്ങൾ—ഇങ്ങനെ സൂക്ഷ്മതയുടെ അനന്തതയിലേക്ക് അതു നീണ്ടുപോകുന്നു. ഈ രണ്ടുതലത്തിലും കാര്യങ്ങൾ എപ്പോഴും അനിശ്ചിതമായിരിക്കും എന്നുറപ്പു വരുത്തുന്ന അനിശ്ചിതത്വസിദ്ധാന്തവുമുണ്ട് (The Principle of Uncertainty). രണ്ടു വശത്തേക്കുമുള്ള അന്വേഷണം തുടങ്ങിയതു ഭൗതികവസ്തുവിൽ നിന്നാണെങ്കിലും, ഭൗതികതയെ അപ്രസക്തമാക്കിക്കളയുന്ന ഊർജ്ജങ്ങളുടെ അവ്യക്തതയിലേക്കാണ് അന്വേഷണം കടന്നുപോകുന്നതു്. ഭൗതികദ്രവ്യത്തിൽ നിന്നും അന്വേഷണം ആരംഭിച്ച് അതു ചെന്നെത്തിയതാകട്ടെ സത്യം ഭൗതികദ്രവ്യമല്ല എന്ന ധാരണയിലാണ്. ആ ധാരണയിൽ എത്തിച്ചേരാൻ കാരണം ഭൗതികദ്രവ്യമാണ താനും. അപ്പോൾ ഭൗതികമല്ലാത്തതിനു കാരണം ഭൗതികമാണെന്നു വരുന്നു. എന്നാൽ ഭൗതികമായതിൽ ഇരിക്കുന്ന കാരണസത്യം എന്ന നിലയിലാണ് ഭൗതികദ്രവ്യമല്ലാത്തതിനെ കണ്ടെത്തിയിരിക്കുന്നതു്. അപ്പോൾ ഭൗതികമല്ലാത്തതാണ് ഭൗതികമായതിനു കാരണം എന്നു വരുന്നു. ഏതു കാരണം, ഏതു കാര്യം എന്നു് ഇവിടെ തീരുമാനിക്കാനാവുന്നില്ല. എന്നാലും ഭൗതികശാസ്ത്രജ്ഞൻെറ അടിയുറച്ച വിശ്വാസം ഭൗതികദ്രവ്യമാ

ണ്ട് സകല പ്രപഞ്ചപ്രതിഭാസങ്ങൾക്കും അടിസ്ഥാനകാരണം എന്നാണ്. ശാസ്ത്രജ്ഞന്മാരുടെ ഈ ധാരണക്ക് ഒരു വിശ്വാസം എന്നതിലുപരി ഒരു സ്ഥാനവുമില്ല. ദൈവത്തെ പ്രപഞ്ചത്തിനു ആദികാരണമായി കാണുന്ന മതവിശ്വാസിയുടെ ധാരണകളുള്ള തിനേക്കാൾ ശാസ്ത്രീയതയും അതിനില്ല.

## ചിത്തും ജഡവും

ആധുനികശാസ്ത്രത്തിലും മനഃശാസ്ത്രത്തിലും ബോധത്തെ അഥവാ ചിത്തിനെ കണക്കാക്കിപ്പോരുന്നത്, തലച്ചോറെന്ന ഭൗതികദ്രവ്യത്തിൽ നടക്കുന്ന ചില രാസോർജ്ജപ്രവർത്തനങ്ങളു ടെ പ്രതിഫലനമാണ് അതെന്ന നിലയ്ക്കാണ്. അതുകൊണ്ടു തലച്ചോറിനെ ബോധത്തിൻെറ കാരണമായി ആ ശാസ്ത്രങ്ങൾ കരുതുന്നു. തലച്ചോറിന് എന്തെങ്കിലും ക്ഷതമേററാൽ അതു മന സ്സിൻെറ പ്രവർത്തനങ്ങളെ ബാധിക്കുന്നുവെന്നു കാണുന്നതു് ഈ ധാരണക്കൊരു തെളിവായും കണക്കാക്കിപ്പോരുന്നു. മറിച്ച്, മനസ്സിനുണ്ടാകുന്ന ആഘാതങ്ങൾ ശാരീരികപ്രവർത്തനങ്ങളെ ബാധിക്കുന്നുവെന്ന വസ്തുത ശേഷിക്കുന്നു. ഉദാഹരണത്തിനു്, അവിചാരിതമായി കേൾക്കാനിടയാകുന്ന ഒരു ദുഃഖവാർത്ത ശരീരം തളർന്നു വീഴുന്നതിനും ഹൃദയാഘാതം ഉണ്ടാകുന്നതിനു മൊക്കെ ഇടയാക്കുന്നുണ്ടല്ലോ. ഇവിടെ മനസ്സിനുണ്ടാകുന്ന ആഘാ തം ശരീരത്തെയാണ് തളർത്തുന്നതു്. മനസ്സില്ലാതെ തലച്ചോ റോ, തലച്ചോറില്ലാതെ മനസ്സോ ഇല്ലെന്നുള്ളതാണു വാസ്തവം. ഒന്നു മറേറതിനു കാരണമല്ല. എന്നു തന്നെയല്ല അവ രണ്ടും രണ്ടല്ല. തലച്ചോറും മനസ്സും, അഥവാ ചിത്തും ജഡവും, വെവ്വേ റെ ആണെന്നുള്ള തെററായ സങ്കല്പമാണ്, ഏതു് ഏതിനു കാരണ മെന്ന ഉത്തരമില്ലാത്ത ചോദ്യത്തിൽ അന്വേഷകനെ കൊണ്ടെ ത്തിച്ചിരിക്കുന്നതു്. ചിത്തിൽ നിന്നു ജഡമുണ്ടായോ, ജഡത്തിൽ നിന്നു ചിത്തുണ്ടായോ? അഥവാ ചിത്തു ജഡത്തിലിരിക്കുന്നോ, ജഡം ചിത്തിലിരിക്കുന്നോ? ഈ ചോദ്യങ്ങൾക്കും ഉത്തരമില്ല. എന്നാൽ ഏകവും അദ്വയവുമായ ഒരൊററ സത്യത്തിൻെറ രണ്ടു വ്യത്യസ്തമായ ഭാവമുഖങ്ങൾ മാത്രമാണ് ചിത്തും ജഡവും എന്ന റിയുമ്പോൾ പ്രശ്നം തന്നെ ഇല്ലാതാകുന്നു.

നാരായണഗുരുവും ചിത്തിനെയും ജഡത്തെയും രണ്ടായി കാണുന്നില്ല. ആത്മസത്യത്തിൻെറ ഏററവും സൂക്ഷ്മവും ആന്ത

രികവുമായ ഭാവമാണ് അന്തഃകരണങ്ങൾ. അവിടെ നിന്നു പടി പടിയായി സ്ഥൂലതലങ്ങളിലേക്കു കടന്നുപോയാൽ, ഏററവും ബാഹ്യവും ഏററവും സ്ഥൂലവുമായി കാണപ്പെടുന്ന എല്ലാ ലോകങ്ങളും ചേർന്നതാണ് അതേ ആത്മസത്യത്തിൻെറ മറുവശത്തുള്ള മുഖം. ഇങ്ങനെ അന്തഃകരണങ്ങൾ മുതൽ അനേകലോകങ്ങൾ വരെയുള്ള അതിവിസ്തൃതമായ മണ്ഡലമാകെ, ഒരേ ആത്മസൂര്യൻെറ ദിവ്യമായ ശരീരം തന്നെയാണ്. ആത്മോപദേശശതകത്തിൻെറ രണ്ടാം ശ്ലോകത്തിൽ ഗുരു ഇതു വരച്ചുകാണിക്കുന്നു:

കരണവുമിന്ദ്രിയവും കളേബരം തൊ—
ട്ടറിയുമനേകജഗത്തുമോർക്കിലെല്ലാം
പരവെളിതന്നിലുയർന്ന ഭാനുമാൻ തൻ
തിരുവുരുവാണു തിരഞ്ഞു തേറിടേണം.

ചിത്തിനെയും ജഡത്തെയും ഒരേ ആത്മസത്യത്തിൻെറ വിരുദ്ധമായ ഭാവമുഖങ്ങളായിട്ടാണ് ഗുരു ഇവിടെ കാണുന്നതു്. അതേ സമയം അവ രണ്ടല്ല താനും. ചിത്തു് ജഡത്തിലിരിക്കുന്നോ, ജഡം ചിത്തിലിരിക്കുന്നോ എന്ന ചോദ്യം, ഭൗതികരേണുക്കൾ ഭൂമിയിലിരിക്കുന്നോ ഭൂമി ഭൗതികരേണുക്കളിലിരിക്കുന്നോ എന്ന ചോദ്യം പോലെ അസംബന്ധമാണെന്നു ആത്മോപദേശശതകത്തിൽ തന്നെ ഗുരു വ്യക്തമാക്കുന്നു. ഒന്നു മറേറതിൽ ഇരിക്കുന്നു എന്നു പറയുകയാണെങ്കിൽ, ചിത്തു ജഡത്തിലും ജഡം ചിത്തിലും ഒരേ സമയം ഇരിക്കുന്നുവെന്നു പറയേണ്ടിവരും. രണ്ടും രണ്ടല്ല എന്നതാണ് പരമാർത്ഥം. ഗുരുവിൻെറ വാക്കുകളിൽ തന്നെ പറഞ്ഞാൽ:

പൊടിയൊരു ഭുവിലസംഖ്യമപ്പൊടിക്കു—
ള്ളപ്പെട്ടുമൊരു ഭുവിതിനില്ല ഭിന്നഭാവം;
ജഡമമരുന്നതുപോലെ ചിത്തിലും ചി—
ത്തുടലിലുമിങ്ങിതിനാലിതോർക്കിലേകം. [2]

അതിനാൽ ആത്മസത്യം കണ്ടെത്താൻ ശ്രമിക്കുമ്പോൾ ചിത്തു മുതൽ ജഡം വരെ വ്യാപിച്ചു കിടക്കുന്ന, അഥവാ അന്തഃകരണം മുതൽ അനന്തമായ അനേകലോകങ്ങൾ വരെ വ്യാപിച്ചു നിറഞ്ഞിരിക്കുന്ന, ഒരൊററ പൊരുളായിട്ടു അതിനെ കണ്ടുകൊണ്ടു വേണം അന്വേഷണം നടത്താൻ. അതുകൊണ്ടാണ് 'തിരഞ്ഞു തേറിടേണം' എന്നു മേലുദ്ധരിച്ച ശ്ലോകത്തിൽ ഗുരു എടുത്തു പറഞ്ഞിരിക്കുന്നതു്.

## സത്യനിശ്ചയം

ഭൗതികദ്രവ്യങ്ങളാണ് സകലത്തിനും കാരണം എന്ന മുൻവിധിയോടുകൂടി പരിശോധിക്കുന്നതിൽ നിന്നും രൂപംകൊണ്ടിട്ടുള്ളതാണ് ആധുനികശാസ്ത്രസിദ്ധാന്തങ്ങളെല്ലാം. അതിനുവേണ്ടി നടത്തുന്ന നിരീക്ഷണങ്ങൾ പൂർണ്ണമാകണമെന്നില്ല. അപൂർണ്ണമായ നിരീക്ഷണങ്ങൾ വച്ചുകൊണ്ടു രൂപം നൽകുന്ന സിദ്ധാന്തങ്ങൾ അന്തിമമാകണമെന്നും ഇല്ല. പുതിയ നിരീക്ഷണങ്ങൾ നടത്തി പുതിയ വസ്തുതകൾ കണ്ടെത്തുമ്പോൾ പഴയ നിരീക്ഷണം വച്ചുകൊണ്ടുണ്ടാക്കിയ സിദ്ധാന്തം വിലയില്ലാതായിപ്പോയേക്കാം. സത്യം എന്ത് എന്നതിനെ സംബന്ധിച്ച അന്തിമവും നിരപേക്ഷവുമായ ഒരു തീരുമാനത്തിലെത്താൻ ആധുനികശാസ്ത്രത്തിൻെറ അന്വേഷണം ഉപകരിക്കുന്നില്ല എന്നു സാരം. എന്നാൽ ഏതൊന്നിനെ സംബന്ധിച്ചും സത്യനിശ്ചയം വരുത്തുന്ന കാര്യത്തിൽ പ്രാചീനകാലം മുതൽ തന്നെ ഭാരതീയചിന്തകർ സ്വീകരിച്ചിട്ടുള്ള നിലപാട് ഇമ്മാതിരിയുള്ളതല്ല. അന്തിമവും സുനിശ്ചിതവുമായി എത്തിച്ചേരുന്ന തീരുമാനത്തെ 'പ്രമ' എന്നവർ വിളിക്കുന്നു. ഏതൊരറിവും അബാധിതവും അനധിഗതവും ആയിരിക്കുമ്പോഴേ 'പ്രമ' ആകുന്നുള്ളു എന്ന വ്യവസ്ഥയും വച്ചിരിക്കുന്നു. ഇനി ഒരു പുതിയ കാഴ്ചപ്പാടോ സിദ്ധാന്തമോ കൊണ്ടുവന്ന് ഇപ്പറയുന്നതു തെററാണെന്നു വരാനിടയാകരുത് എന്നാണ് അബാധിതം കൊണ്ടർത്ഥമാക്കുന്നതു്. ഇതുവരെ ആരും ചിന്തിച്ചെത്തിയിട്ടില്ലാത്ത ഒരു പുതിയ അറിവും ആയിരിക്കണമതു്. അപ്പോഴാണ് അതു് അനധിഗതം ആകുന്നതു്.

ഈ സൂത്രകൃതിയിലെന്നപോലെതന്നെ മററു നീണ്ട കൃതികളിലും നാരായണഗുരു ചെയ്യുന്നതു് നിലവിലുള്ള സമ്പ്രദായങ്ങളെയും ധാരണകളെയും ഇസങ്ങളെയും ഒക്കെ പരിശോധിച്ചു വിലയിരുത്തുകയല്ല. ഒരു മുൻവിധിയുടെയും സ്വാധീനവലയത്തിൽ പെടാതെ അബാധിതവും അനധിഗതവും നിരുപാധികവുമായ സത്യം വെളിവാക്കുകയാണ് ഗുരുവിൻെറ ലക്ഷ്യം. ആ സത്യനിർണ്ണയത്തിൽ എത്തിച്ചേരുന്നതിനു്, സത്യത്തെ ഏററവും കുറഞ്ഞതു് എത്ര വശങ്ങളിൽ നിന്നുകൊണ്ടു നിരീക്ഷിക്കാമെന്നു ഗുരു തീരുമാനിക്കുന്നു. സത്തു്, അസത്തു് എന്നീ രണ്ടു വശങ്ങളിൽ നിന്നുകൊണ്ടു സത്യത്തെ നിരീക്ഷിക്കാം എന്നതാണ് ഈ കൃതിയിലെ ചിന്താപ്രകരണത്തിനു ചേർന്ന രീതി.

ഇത്തരം ഒരു സമീപനരീതിയാണ് ഗുരുവിനു സമ്മതമായിട്ടുള്ളതു് എന്നതിനു് ഏററവും നല്ല ഉദാഹരണം ഗുരുവിൻെറ തന്നെ 'ദർശനമാല'യാണ്. നൂറു ശ്ലോകങ്ങളും പത്തു് അദ്ധ്യായങ്ങളുമുള്ള ഈ കൃതി പത്തു് ദർശനങ്ങളെ കോർത്തിണക്കിയിരിക്കുന്ന ഒരു മാലയാണ്. ഇംഗ്ലീഷിലെ 'ഫിലോസഫി' എന്ന വാക്കിനു തുല്യമായിട്ടുള്ള സംസ്കൃതപദം 'ദർശനം' ആണെന്നുണ്ടെങ്കിലും, 'ദർശനമാല'യിൽ കോർത്തിണക്കിയിരിക്കുന്നതു് അത്തരം ദാർശനികപ്രസ്ഥാനങ്ങളെയല്ല. അദ്വയമായ ബ്രഹ്മസത്യത്തെ പത്തു ഭിന്നമുഖങ്ങളിൽ നിന്നുകൊണ്ടു വീക്ഷിക്കുമ്പോൾ ആ ഒരൊററ സത്യംതന്നെ എങ്ങനെ പലതരത്തിൽ കാണപ്പെടുന്നു എന്നാണ് 'ദർശനമാല'യിലെ പത്തു ദർശനങ്ങളിലായി വിവരിക്കുന്നതു്. എല്ലാ ദർശനങ്ങളിലും ദർശിക്കപ്പെടുന്ന പൊരുൾ ഒന്നുതന്നെയാണെങ്കിലും ഓരോ വീക്ഷണകോണിൽ നിന്നുകൊണ്ടു കാണുന്നതു് ഓരോ തരത്തിലാണ്. 'ദർശനമാല'യിൽ പത്തു നിലപാടുകൾ സ്വീകരിച്ചതിൻെറ സ്ഥാനത്തു് ഈ സൂത്രകൃതിയിൽ, സൂത്രശൈലിക്കുചേരുന്ന രീതിയിൽ, നിലപാടുകളുടെ എണ്ണം രണ്ടാക്കി ചുരുക്കിയിരിക്കുന്നു എന്നു മാത്രം.

## 'തസ്യ' 'അസ്യ' എന്ന പ്രയോഗങ്ങൾ

ഈ സൂത്രത്തിൽ ഒരേ പൊരുളിനെ സംബന്ധിച്ചുതന്നെ 'തസ്യ' (അതിൻെറ) എന്നും 'അസ്യ' (ഇതിൻെറ) എന്നും പറഞ്ഞിരിക്കുന്നതു് ശ്രദ്ധിക്കാതെ വിടാൻ പാടില്ല. അന്വേഷിക്കപ്പെടുന്ന സത്യത്തിൻെറ ലക്ഷണം എന്തെന്നു ചോദിക്കുമ്പോൾ 'തസ്യ'എന്നും അതിനെപ്പററിയുള്ള അന്വേഷണത്തിൽ സ്വീകരിക്കാവുന്ന നിലപാടുകളെപ്പററി ചോദിക്കുമ്പോൾ 'അസ്യ' എന്നുമാണ് പറയുന്നതു്. 'തസ്യ'യെന്നു പറയുന്നതു് അകലത്തിലുള്ള ഒന്നിനെ സംബന്ധിച്ചായിരിക്കും, 'അസ്യ'യെന്നുള്ളതു് ഏററവും അടുത്തുള്ളതിനെപ്പററിയും. അന്വേഷിച്ചു കണ്ടെത്തേണ്ട എന്തോ ഒന്നായി സത്യത്തെ കരുതുമ്പോൾ അതങ്ങകലത്തിലാണെന്ന തോന്നലുണ്ടാകും. അതിനെ കണ്ടെത്താൻ തീവ്രമായ യത്നം നടത്തണമെന്നും തോന്നും. എന്നാൽ ആ സത്യം ആത്മാവു തന്നെയാണെന്നും, ആത്മാവു തന്നെയാണു 'ഞാനെ'ന്നും കണ്ടെത്തിക്കഴിയുമ്പോൾ അതേററവും അടുത്തായി. എന്നെക്കാൾ അടുത്തു് എനിക്കു് മറെറന്താണുള്ളതു്? അപ്പോൾ അതിനെപ്പററി 'തസ്യ' എന്നല്ല പറയാൻ തോന്നുക; 'അസ്യ, എന്നാ

യിരിക്കും. ഈശാവാസ്യോപനിഷത്തിലും വിരുദ്ധമെന്നു തോന്നുന്ന ഈ രണ്ടു വശങ്ങളും ഇങ്ങനെ വരച്ചു കാട്ടിയിട്ടുണ്ട്:

അതു ലോലമതലോല–
മതു ദൂരമതന്തികം
അതു സർവ്വാന്തരമതു
സർവ്വത്തിന്നും പുറത്തുമാം.

അതായതു്, ജ്ഞേയമായിരിക്കുമ്പോൾ സത്യം 'അതു്' ആണ്. സാക്ഷാത്കൃതമായിരിക്കുമ്പോൾ സത്യം 'ഇതു്' ആണ്. അതുകൊണ്ട് ഒരു ജ്ഞേയവിഷയം എന്നു പറയുന്ന സന്ദർഭത്തിൽ 'തസ്യ' എന്നും ആത്മസത്ത എന്ന നിലയിൽ അതിനെ നിരീക്ഷിക്കേണ്ട വശങ്ങളുടെ കാര്യം പറയുമ്പോൾ 'അസ്യ' എന്നും സത്യത്തെപ്പററി ഗുരു പരാമർശിച്ചിരിക്കുന്നു. അന്തിമമായി നോക്കിയാൽ സത്യം അതുമല്ല, ഇതുമല്ല. സത്യം രണ്ടിനും അതീതമാണ്. ആത്മോപദേശശതകത്തിന്റെ അവസാനശ്ലോകത്തിൽ ഗുരു അതിങ്ങനെ വ്യക്തമാക്കിയിരിക്കുന്നു:

അതുമിതുമല്ല, സദർത്ഥമല്ലഹം സ–
ച്ചിദമൃതമെന്നു തെളിഞ്ഞു ധീരനായി,
സദസദിതി പ്രതിപത്തിയററു സത്തോ–
മിതി മൃദുവായ് മൃദുവായമന്നിടേണം!

സൂചനകൾ

1. ആത്മോപദേശശതകം: 2
2. ആത്മോപദേശശതകം: 74

# സൂത്രം 3

## തജ്ജ്യോതിഃ.

തത് = അതു് (ആ സത്യം)
ജ്യോതിഃ = ജ്യോതിസ് (ആകുന്നു)

[ആ സത്യം ജ്യോതിസ്സ്വരൂപമാകുന്നു.]

അവരവർ ഉണ്ടു് എന്നു് എല്ലാ മനുഷ്യർക്കും നേരിട്ടറിയാവുന്നതാണു്. സാധാരണഗതിയിൽ ഓരോരുത്തരും അന്തർദ്ദൃഷ്ടിയോടുകൂടി അവരവരുടെ ഉള്ളിലേക്കുതന്നെ തിരിഞ്ഞു നോക്കിയാൽ തനിക്കു തന്നെപ്പററിയുള്ള അറിവു് ഒരു സ്വയംപ്രകാശമാണെന്ന അനുഭവമുണ്ടാകും. എന്നു പറഞ്ഞാൽ, അതിൻെറ ഉണ്മയെ നേരിട്ടനുഭവിച്ചറിയുന്നതു് അതിൻെറ വെളിച്ചത്തിൽ തന്നെയാണു്. വെളിയിലുള്ള വസ്തുക്കളെ കണ്ടറിയുന്നതിനു സൂര്യപ്രകാശമോ വിളക്കിൻെറ വെളിച്ചമോ വേണം. എന്നാൽ സ്വന്തം സത്ത അവരവർക്കു അറിയുന്നതിനു ബാഹ്യമായ ഒരു വെളിച്ചത്തിൻെറയും ആവശ്യമില്ല. അറിവൊരു ഇരുട്ടാണെന്നു വന്നാൽ ഞാനും എനിക്കറിയാവുന്ന ലോകവും കേവലം ഒരു ശൂന്യതയിലമരും. അതുകൊണ്ടു് ആത്മാവു് പ്രകാശസ്വരൂപമാണെന്നുള്ളതു് മററൊരു തെളിവുമാവശ്യമില്ലാത്ത തരത്തിൽ സ്വയം സിദ്ധമാണു്. അതിനെ ആത്മാവിൻെറ സ്വരൂപലക്ഷണമായി ഈ സൂത്രത്തിൽ ഗുരു എടുത്തുകാണിക്കുന്നു. ആത്മാവു പ്രകാശസ്വരൂപമാകയാൽ സ്വയം അറിയുന്നു. മററുള്ളവയെ പ്രകാശിപ്പിച്ചു് അവയെ അറിയുകയും ചെയ്യുന്നു. ആത്മാവിൻെറ പ്രകാശസ്വരൂപത ആത്മോപദേശശതകത്തിൽ ഗുരു ഇങ്ങനെ വിവരിക്കുന്നു:

അഹമിരുളല്ലിരുളാകിലന്ധരായ് നാ–
മഹമഹമെന്നറിയാതിരുന്നിടേണം;
അറിവതിനാലഹമന്ധകാരമല്ലെ–
ന്നറിവതിനിങ്ങനെയാർക്കുമോതിടേണം. [1]

കഴിഞ്ഞ സൂത്രത്തിൽ 'കിം തസ്യ ലക്ഷണം' എന്നു ചോദിച്ചതിനുള്ള ഉത്തരമാണു് ഈ സൂത്രം: ആത്മാവു ജ്യോതിസ്സ്വരൂപമാകുന്നു.

ഈ പ്രകാശം ഭൗതികശാസ്ത്രത്തിൽ പരിചയമുള്ള പ്രകാശത്തോടു തുലനം ചെയ്യാവുന്ന ഒന്നല്ല. സെക്കൻററിൽ ഒരു ലക്ഷത്തി എൺപതിനായിരം മൈൽ വേഗത്തിൽ തരംഗരൂപത്തിൽ സഞ്ചരിക്കുന്നതും, ഫോട്ടോൺ എന്ന പ്രകാശകണിക അന്തസ്സത്തയായുള്ളതും, ആകാശത്തിലെ തേജോഗോളങ്ങളിൽ നിന്നും അഗ്നിയിൽ നിന്നുമൊക്കെ സദാ പ്രസരിച്ചുകൊണ്ടിരിക്കുന്നതുമായ ഒരു പ്രതിഭാസമാണു് ഭൗതികശാസ്ത്രത്തിലെ പ്രകാശം. പ്രപഞ്ചവ്യവസ്ഥയേയും ജീവിതത്തെയും നിലനിറുത്തുന്നതിൽ ഈ പ്രകാശത്തിനുള്ള പങ്കു വളരെ വലുതാണു്. എന്നാൽ ഈ പ്രകാശത്തെയും, അതിൻെറ പ്രസരണം വഴി ലോകത്തെയും, ജീവിതത്തെയും അപ്രമേയമെങ്കിലും ക്രമീകൃതമായ ഒരൊററ വ്യവസ്ഥയിലാക്കി നിറുത്തിയിരിക്കുന്ന ഒരറിവുണ്ടു്. ആ അറിവിൻെറ പ്രകാശസ്വരൂപതയാണു് ഇവിടെ ചിന്താവിഷയം. അതുകൊണ്ടു്,

ജ്യോതിഷാമപി തജ്ജ്യോതിഃതമസ്സഃ പരമുച്യതേ. [2]

എന്നു ഭഗവദ്ഗീതയിലും;

'പരം ജ്യോതിരൂപം' എന്നു ഛാന്ദോഗ്യോപനിഷത്തിലും,[3]
'തദ്ദേവാ ജ്യോതിഷാം ജ്യോതിരായുർഹോപാസതേ/മൃതം.

(ആയുസ്സുള്ളവരെല്ലാം അമൃതമായി ഉപാസിക്കുന്ന ആ ദേവൻ ജ്യോതിസ്സുകൾക്കെല്ലാം ജ്യോതിസ്സാണു്) എന്നു ബൃഹദാരണ്യകോപനിഷത്തിലും, [4]

ജ്ഞാതൃജ്ഞാനജ്ഞേയാനാം ആവിർഭാവതിരോഭാവജ്ഞാതാ സ്വയമേവ ആവിർഭാവതിരോഭാവഹീനഃ സ്വയം ജ്യോതിഃ

(ജ്ഞാതാവു്, ജ്ഞാനം, ജ്ഞേയം എന്നിവയുടെ ആവിർഭാവതിരോഭാവങ്ങളെ അറിഞ്ഞുകൊണ്ടിരിക്കുന്നതും, സ്വയം ആവിർഭാവതിരോഭാവങ്ങളില്ലാത്തതുമായ സ്വയം ജ്യോതിസ്സു്) എന്നു സർവ്വസാരോപനിഷത്തിലും [5] പറഞ്ഞിരിക്കുന്നതിനെ അനുസ്മരിപ്പിക്കുന്നതാണു് 'തജ്ജ്യോതിഃ' എന്ന ഈ സ്വരൂപലക്ഷണം. (മററു കൃതികളിലും 'സ്വയം പ്രകാശം', 'സ്വപ്രകാശം' എന്നിങ്ങനെ ആത്മസത്യത്തിനു ഈ സൂത്രകർത്താവു് ലക്ഷണം പറയുന്നുണ്ടു്.)

## അറിവും ആത്മാവും

അറിവും ആത്മാവും തമ്മിലുള്ള ബന്ധം മിക്കവാറും എല്ലാ ദാർശനികപ്രസ്ഥാനങ്ങളിലും ഒരു ചിന്താവിഷയമാണ്. ആത്മാവിൻെറ ഒരു വിശേഷഗുണമായി അറിവിനെ കണക്കാക്കാനാണ് മിക്കവരും ഇഷ്ടപ്പെടുന്നത്. ആത്മാവ് അറിവാണെന്നല്ല, ആത്മാവിനു് അറിവെന്ന ശക്തിയുണ്ടെന്നാണവർ കരുതുന്നതു്. എന്നാൽ അറിവു് തന്നെയാണ് ആത്മാവ് എന്നതാണ് വേദാന്തത്തിൻെറ നിലപാട്. നാരായണഗുരുവും തൻെറ എല്ലാ കൃതികളിലും ആത്മാവിൻെറ സ്വരൂപസത്ത അറിവാണെന്നു പറയുന്നു. അതിനാൽ ചിന്മയമാണ് ആത്മാവ് എന്നതിനു പ്രത്യേകം ഊന്നൽ നല്കുന്നതു കാണാം. അറിവും ആത്മാവും തത്ത്വത്തിൽ ഒന്നുതന്നെയാണെങ്കിലും, അതു് അറിയാതിരിക്കത്തക്കവണ്ണം അറിവിലൊരു വരണമുണ്ട്. അതുകൊണ്ടാണ് അവയെ രണ്ടായി കാണുന്നതു്. ആ ആവരണം ഒഴിയുമ്പോൾ അറിവും ഞാനും രണ്ടല്ല എന്നും, അറിവുതന്നെയാണ് ഞാനെന്നും ഉണർന്നുകിട്ടും. ഇക്കാര്യം ഗുരു 'ആത്മോപദേശശതക'ത്തിൽ വ്യക്തമാക്കിയിട്ടുണ്ട്. അറിവിൽ നിന്നന്യമായിരിക്കുന്ന ഒരു സത്തയാണ് ആത്മാവ് അഥവാ അഹം എന്നുണ്ടെങ്കിൽ അങ്ങനെയൊരു അറിവുണ്ടെന്നറിയാൻ ആരും ഇല്ലാതെ പോകുമെന്ന ദുർഘടം വന്നുചേരും. ഗുരുവിൻെറ വാക്കുകളിൽ തന്നെ പറഞ്ഞാൽ,

> അറിവഹമെന്നതു രണ്ടുമേകമാമാ—
> വരണമൊഴിഞ്ഞവ,നന്യനുണ്ടു വാദം;
> അറിവിനെ വിട്ടഹമന്യമാകുമെന്നാ—
> ലറിവിനെയിങ്ങറിയാനുമാരുമില്ല[9]

ഞാനുണ്ട് എന്നതു് ഒരനുഭവമാണ്. ഏതനുഭവവും അറിവാണ്. അതായതു്, 'ഞാൻ' എന്ന ഉണ്മ ഓരോരുത്തർക്കും അറിവായിട്ടാണ് അനുഭവപ്പെടുന്നതു്. അറിവില്ല എന്നുണ്ടെങ്കിൽ ഞാൻ എന്ന ഉണ്മയ്ക്കും അർത്ഥമില്ല. ഞാനില്ലാതെ അറിവുണ്ടായിരിക്കുകയില്ല എന്നു പറയേണ്ടതുമില്ല. ഇങ്ങനെ സൂക്ഷ്മമായി പരിശോധിച്ചു നോക്കുമ്പോൾ അറിവില്ലാതെ ഞാനില്ല, ഞാനില്ലാതെ അറിവുമില്ല എന്നു കാണാം. വാസ്തവത്തിൽ ഞാൻ എന്നതും അറിവെന്നതും രണ്ടു പൊരുളല്ല, സ്വയം പ്രകാശയായ ഒരൊ

ററ പൊരുളാണ്. അതുകൊണ്ട് ഗുരു തന്നെ ആത്മോപദേശശ തകത്തിൽ പറയുന്നു:

അറിവിനെ വിട്ടഥ ഞാനുമില്ലയെന്നെ-
പ്പിരിയുകിലില്ലറിവും, പ്രകാശമാത്രം;
അറിവറിയുന്നവനെന്നു രണ്ടുമോർത്താ-
ലൊരു പൊരുളാമതിലില്ല വാദമേതും. (59)

## ആത്മാവും ബ്രഹ്മവും

ഈ സൂത്രത്തിൽ 'തത്' എന്ന പദം കൊണ്ടാണ് ആത്മാവിനെ വ്യഞ്ജിപ്പിച്ചിരിക്കുന്നത്. വേദാന്തത്തിന്റെ ഭാഷയിൽ 'തത്' എപ്പോഴും ബ്രഹ്മത്തെയാണു സൂചിപ്പിക്കുന്നത്. അതിനാൽ ഇവിടെ 'തത്'പദംകൊണ്ട് ആത്മാവിനെ സൂചിപ്പിച്ചിരിക്കുന്നത് അനുചിതമാണെന്നു ഒററനോട്ടത്തിൽ തോന്നിയേക്കാം. എന്നാൽ 'ബ്രഹ്മൈവാഹം' (ബ്രഹ്മം തന്നെയാണ് ഞാൻ) എന്ന അന്തിമതീരുമാനത്തിലാണ് എത്തിച്ചേരേണ്ടതു്. ആ സാക്ഷാത്കാരദശയിൽ ബ്രഹ്മാവും ആത്മാവും രണ്ടല്ല. ആ അർത്ഥത്തിൽ 'തത്'പദം കൊണ്ടു ബ്രഹ്മത്തെയും ആത്മാവിനെയും ഒരുപോലെ അർത്ഥമാക്കുന്നതായി കണക്കാക്കണം.

ഏതൊന്നിന്റെയും ലക്ഷണം വിവരിക്കുന്നതു പൂർത്തിയാകണമെന്നുണ്ടെങ്കിൽ അതിന്റെ സ്വരൂപലക്ഷണവും വ്യാവർത്തകലക്ഷണവും എടുത്തുകാണിക്കണമെന്നു കഴിഞ്ഞ സൂത്രം വ്യാഖ്യാനിച്ചപ്പോൾ നമ്മൾ കാണുകയുണ്ടായി. വ്യാവർത്തകലക്ഷണം മററുള്ളവയിൽ നിന്നും ഒന്നിനെ വേർതിരിച്ചു കാണുന്നതിനു വേണ്ടിയുള്ളതാണ്. ഇവിടെ നിർവചിക്കപ്പെടുന്ന ആത്മാവ് അഥവാ ബ്രഹ്മം ഏകവും അദ്വയവും സർവ്വാധാരവുമായ സത്യമാണ്. അതല്ലാതെ മററൊരു സത്യമില്ല. അതിനാൽ മററൊന്നിൽ നിന്നു വേർതിരിച്ചു കാണിക്കുന്ന ലക്ഷണം അതിനു പറയാനാവുകയില്ല. അതുകൊണ്ടു 'തജ്ജ്യോതിഃ' എന്ന ലക്ഷണത്തിൽ സ്വരൂപലക്ഷണവും വ്യാവർത്തക ലക്ഷണവും അഭേദമായിത്തീർന്നിരിക്കുന്നു എന്നു പറയാം.

ബ്രഹ്മം എന്നതുകൊണ്ടർത്ഥമാക്കുന്നതു സർവ്വത്തിലും നിറഞ്ഞിരിക്കുന്ന അദൃശ്യമായ പൊരുളിനെയാണ്. വൃദ്ധി പ്രാപിക്കുക എന്നർത്ഥമുള്ള 'ബൃഹ്' ധാതുവിൽ നിന്നും നിഷ്പന്നമായ

വാക്കാണ് അതു്. അനന്തമായ വ്യാപ്തിയോടുകൂടിയതും അനന്ത വിശാലവും സദാ വികസിച്ചുകൊണ്ടിരിക്കുന്നതുമായ ഈ വിശ്വ മൊക്കെയും, അതിലെ ജീവിതവും, എല്ലാമായി രൂപം പകർന്നിരിക്കുന്ന പൊരുളാണു ബ്രഹ്മം. അതിൻെറ സത്ത വ്യഷ്ടി ഗതമല്ല; സമഷ്ടിഗതമാണു്. ആ സമഷ്ടിസത്തയാണു വ്യക്ത മായ ഭാവരൂപങ്ങളോടുകൂടിയ ഓരോ സത്തയിലും, അഥവാ ഓ രോ വ്യഷ്ടിസത്തയിലും, നിറഞ്ഞിരിക്കുന്നതു്. അങ്ങനെ ഓരോ വ്യക്തിഭാവത്തിലും നിറഞ്ഞിരിക്കുന്ന പൊരുളെന്ന നിലയിൽ അതിനെ ആത്മാവെന്നു വിളിക്കുന്നു. ആനപീക്ഷികമായി നോ ക്കിയാൽ, ഏകവും അദ്വയവുമായ പൊരുളിനെ സമഷ്ടിയുടെ വശത്തു നിന്നു നോക്കുമ്പോൾ ബ്രഹ്മമെന്നും, വ്യഷ്ടിയുടെ വശ ത്തുനിന്നും നോക്കുമ്പോൾ ആത്മാവെന്നും വിളിക്കുന്നു എന്നു മാ ത്രം. അദ്വയവും അദൃശ്യവും അവിഭാജ്യവും അനശ്വരവുമായ ഈ പൊരുളിനെ സ്വസത്തയായി സാക്ഷാത്കരിക്കുന്നതാണ് വേദാന്തത്തിൻെറ അന്തിമലക്ഷ്യം.

അദ്ധ്യാത്മശാസ്ത്രഗ്രന്ഥങ്ങളിൽ ആത്മാവെന്നുള്ള വാക്കു പ്ര യോഗിച്ചിരിക്കുന്നതു സന്ദർഭാനുസരണം നേരിയ മാററമുള്ള അർത്ഥത്തിലാണെന്നു കാണാം. സാധാരണ ഭാഷയിൽ ആത്മാ വെന്നതിനു 'ഞാൻ' എന്നേ അർത്ഥമുള്ളു. ആ അർത്ഥത്തിൽ 'ആത്മ ജ്ഞാനം' എന്നാൽ തന്നെത്താൻ അറിയുക എന്നും. 'ഞാൻ' അഥവാ 'അഹം' എന്നതുകൊണ്ടർത്ഥമാക്കുന്നതു്, ബോധത്തോടു കൂടി ജീവിച്ചിരിക്കുന്ന ഒരു വ്യക്തിസത്തയായ താനായി രൂപം പകർന്നിരിക്കുന്നതു് ഏതൊരു പൊരുളാണോ അതു് എന്നാണു്. ആ അർത്ഥത്തിൽ 'ആത്മജ്ഞാനം' എന്നു പറഞ്ഞാൽ ആ പൊരു ളിനെ അറിയുക അഥവാ 'ആ പൊരുളാണു് ഞാൻ' എന്നറിയുക എന്നും.

ആത്മാവെന്നതിനെ ജീവൻ എന്നതിൻെറ പര്യായമായി പുരാണങ്ങളും, ഇതിഹാസങ്ങളും മുതലായ അപ്രധാനങ്ങളായ അദ്ധ്യാത്മശാസ്ത്രഗ്രന്ഥങ്ങളിൽ പ്രയോഗിച്ചിട്ടുള്ളതു കാണാം. കൂടുതൽ തത്ത്വചിന്താപരമായ അർത്ഥത്തിൽ ജ്ഞാതാവും കർത്താ വും ഭോക്താവും ആയിരിക്കുന്ന ബോധം എന്ന അർത്ഥത്തിൽ ആത്മശബ്ദം ഉപയോഗിച്ചിട്ടുള്ളതും കാണാം. ആനപീക്ഷികമാ യി, ആതതമായിരിക്കുന്നതാണു് ആത്മാവു്. അതായതു്, ഓ രോ പ്രപഞ്ച പ്രതിഭാസത്തിലും വ്യാപിച്ചുനിറഞ്ഞിരിക്കുന്നതാ

യ പൊരുറം. പല ഉപനിഷത്തുകളിലും പ്രകരണഭേദമനുസരിച്ച പല അർത്ഥത്തിൽ ഋഷിമാർ ആത്മശബ്ദം ഉപയോഗിച്ചിട്ടുണ്ട്. കേവലം ഭൗതികശരീരമെന്ന അർത്ഥത്തിൽ പോലും അതു പ്രയോഗിച്ചിരിക്കുന്നതു കാണാം. ഓരോ പ്രകരണത്തിലുമുള്ള അർത്ഥം അവിടെ മാത്രം പ്രസക്തിയുള്ളതാണ്. സാർവത്രികമായ പ്രസക്തി അതിനില്ല. അതിനാൽ ഓരോ ഉപനിഷത്തും പഠിക്കുമ്പോറം ആത്മശബ്ദം പ്രയോഗിച്ചിരിക്കുന്നതു ഏതു് പ്രത്യേക പ്രകരണത്തിലാണെന്നു സൂക്ഷ്മമായി കണ്ടെത്തി, ആ വാക്കിന്റെ അർത്ഥം മനസ്സിലാക്കാൻ ശ്രമിച്ചില്ലെങ്കിൽ, ആ പ്രത്യേക സന്ദർഭത്തിലെ അർത്ഥം മാത്രമല്ല, ആ ഉപനിഷത്തിലെ സന്ദേശത്തിന്റെ സാരം പോലും തെററായി ധരിക്കുവാൻ ഇട വന്നേക്കും.

ഒന്നിലധികം നിഷ്പത്തികറം പറഞ്ഞുപോരുന്ന ഒരു വാക്കാണ് 'ആത്മാവ്'. അദ്, അത്, ആത് എന്നീ മൂന്നു ധാതുക്കളിൽ നിന്നും മൂന്നർത്ഥത്തിൽ അതിനു നിഷ്പത്തി പറയുന്നുണ്ട്. 'അദ്' എന്നാൽ അദിക്കുക, തിന്നുക, അനുഭവിക്കുക എന്നർത്ഥം. 'അത്തി ഇതി ആത്മാ' (അദിക്കുന്നു എന്ന അർത്ഥത്തിൽ ആത്മാവ്) എന്നു നിഷ്പത്തി പറയുമ്പോറം ആത്മ വ് അനുഭവിക്കുന്നവനാണ് അഥവാ ഭോക്താവാണ്. ജ്ഞാതാവും കർത്താവും എന്ന ഭാവം കൂടി അതിലുറംപ്പെടുന്നു. 'അത്' എന്ന ധാതുവിനു വളരെ വ്യത്യസ്തമായ ഒരു അർത്ഥമാണുള്ളതു്. നിരന്തരം പോയിക്കൊണ്ടിരിക്കുക എന്നാണതിനർത്ഥം (അത സാതത്യഗമനേ). ഏതു വശത്തോട്ടും എപ്പോഴും പോയിക്കൊണ്ടിരിക്കുന്ന പൊരുറം എന്ന അർത്ഥം അപ്പോറം കിട്ടുന്നു. 'അത്' ധാതുവിൽ നിന്നുണ്ടായിട്ടുള്ള മറെറാരു ധാതുവാണ് 'ആത്'. വ്യാപിച്ചു നിറഞ്ഞിരിക്കുക എന്നർത്ഥം (ആത് വ്യാപനേ). അപ്പോറം സകല ദൃശ്യരൂപങ്ങളിലും വ്യാപിച്ചുനിറഞ്ഞിരിക്കുന്ന അദൃശ്യമായ പൊരുറം—ആതതമായ പൊരുറം—ആണ് ആത്മാവെന്നു വരും. ഈ പൊരുളാണ് സകല പ്രപഞ്ചപ്രതിഭാസങ്ങറംക്കും ഉപാദാനകാരണവും നിമിത്തകാരണവും. അങ്ങനെയുള്ള പ്രതിഭാസങ്ങളിൽ ഒന്നു മാത്രമാണ് 'ഞാൻ'. ഇവിടെ പറയുന്ന പ്രപഞ്ചപ്രതിഭാസത്തിൽ ഭൗതികവും അല്ലാത്തതും പെടും. ഭൗതികമെന്നും ആത്മീയമെന്നും സാധാരണ വിളിച്ചുപോരുന്നതു്, ഈ ഒരൊററ പൊരുറം സ്വന്തം സർഗ്ഗവൈഭവംകൊണ്ടു് ഭാവരൂപങ്ങറം കൈക്കൊ

ള്ളുന്നതിൻെറ രണ്ടു ഭിന്നമുഖങ്ങൾ മാത്രമാണ്. ഒരേ കാന്തത്തിനു വിരുദ്ധസ്വഭാവമുള്ള രണ്ടു ധ്രുവങ്ങൾ ഉണ്ടായിരിക്കുന്നതുപോലെ.

ആത്മാവ് എന്നതിനെ നിർവചിക്കുന്ന ഒരു ശ്ലോകം പ്രചാരത്തിലുണ്ട്. കർത്താവ് ആരാണെന്നറിയില്ല. ശ്ലോകം ഇങ്ങനെയാണ്:

യച്ചാപ്നോതി യദാദത്തേ
യച്ചാത്തി വിഷയാനിഹ
യച്ചാസ്യ സന്തതോ ഭാവഃ
തസ്മാദാത്മേതി ഗീയതേ.

[ഇവിടെയുള്ളതായ എല്ലാ വിഷയങ്ങളും ഉണ്ടായിരിക്കുന്നതു് യാതൊന്നു ചെന്നെത്തി നിറഞ്ഞിട്ടാണോ, യാതൊന്നാണോ എല്ലാ വിഷയങ്ങളെയും തന്നിൽ തന്നെ ഉൾക്കൊള്ളുന്നതു്, യാതൊന്നാണോ എല്ലാ വിഷയങ്ങളെയും അനുഭവിക്കുന്നതു്, യാതൊന്നു ഈ വിശ്വത്തിനു മുഴുവൻ സന്തതഭാവമായിരിക്കുന്നുവോ, അതിനെ ഇക്കാരണത്താൽ ആത്മാവെന്നു വാഴ്ത്തിപ്പോരുന്നു.]

മൊട്ടുസൂചി മുതൽ ഭീമാകാരമായ യന്ത്രങ്ങൾ വരെ ഉണ്ടാക്കുന്നതു് ഉരുക്കുകൊണ്ടാണ്. ഇത്തരം നാനാരൂപങ്ങൾ കൈക്കൊള്ളാൻ ഉരുക്കിനു സാധിക്കുമെന്നുണ്ടെങ്കിലും ഉരുക്കിനു സ്വന്തമായൊരു രൂപം ഇല്ല. അതിനു നല്കുന്ന ഏതു രൂപത്തിലും അതിരിക്കും എന്നുമാത്രം. യന്ത്രം ഉടച്ചുരുക്കിയാലും അതിൽ സത്യമായിരിക്കുന്ന ഉരുക്ക് തുടർന്നും നിലനില്ക്കും. വീണ്ടും വീണ്ടും അതിൻെറ രൂപങ്ങൾ മാററിയെടുത്തെന്നു വരാം. ഈ രൂപങ്ങളിൽ ഏതെങ്കിലും ഒന്നില്ലാത്ത ഉരുക്ക്, അതിൻെറ തനിസ്വരൂപത്തിൽ അദൃശ്യമാണ്. ദൃശ്യമായിട്ടുള്ളതു് അതിനു നല്കുന്ന രൂപം മാത്രമാണ്. അതായതു്, ദൃശ്യവും അനിത്യവുമായ രൂപം കൂടാതെ നിത്യമായ ഉരുക്കിന് നിലനില്ക്കാനാവുകയില്ല. മറിച്ച്, നിത്യവും അദൃശ്യവുമായ ഉരുക്ക് കൂടാതെ അനിത്യവും ദൃശ്യവുമായ യന്ത്രങ്ങളും മററും ഉണ്ടാവുകയുമില്ല. ഇവിടെ ഈ രൂപങ്ങളിലെല്ലാം ഉരുക്കെന്ന ഒരൊററ സത്യം വ്യാപിച്ചു നിറഞ്ഞിരിക്കുന്നതുപോലെയാണ് ചിജ്ജഡാത്മകമായ ഈ പ്രപഞ്ചപ്രതിഭാസങ്ങളിലെല്ലാം ആത്മസത്യം വ്യാപിച്ചു നിറഞ്ഞിരിക്കുന്നതു്. മറിച്ചു പറഞ്ഞാൽ, ഒരേ ആത്മസത്യത്തിന് കൈ

വന്ന അനിത്യമായ ദൃശ്യരൂപങ്ങരം മാത്രമാണ്‌ സകലപ്രപഞ്ച പ്രതിഭാസങ്ങളും—ചിത്തും ജഡവും.

ഇത്തരത്തിൽ ആത്മസ്വരൂപം വെളിവാക്കിക്കൊണ്ട്‌ ഛാന്ദോഗ്യോപനിഷത്തിൽ ഇങ്ങനെ പറഞ്ഞിരിക്കുന്നു:

'യഥാ സോമ്യൈകേന മൃത്‌പിണ്ഡേന സർവ്വം മൃൺമയം വിജ്ഞാതം സ്യാദ്വാചാരംഭണം വികാരോ നാമധേയം മൃത്തികേത്യേവ സത്യം.'

'യഥാ സോമ്യൈകേന ലോഹമണിനാ സർവ്വം ലോഹമയം വിജ്ഞാതം സ്യാദ്വാചാരംഭണം വികാരോ നാമധേയം ലോഹമിത്യേവ സത്യം.'

'യഥാ സോമ്യൈകേന നഖനികൃന്തനേന സർവ്വം കാർഷ്ണായസം വിജ്ഞാതം സ്യാദ്വാചാരംഭണം വികാരോ നാമധേയം കൃഷ്ണായസമിത്യേവ സത്യമേവ സോമ്യ സ ആദേശോ ഭവതീതി'.7

[''അല്ലയോ സൗമ്യ, ഒരൊററ മൺകട്ടയെ അറിയുമ്പോരം എങ്ങനെയാണോ മണ്ണുകൊണ്ടുള്ളതെല്ലാം അറിയപ്പെട്ടതായി ത്തീരുന്നത്‌, വികാരഭേദങ്ങളെല്ലാം വാക്കിൽ നിന്നുണ്ടായ നാമങ്ങളിൽ മാത്രമാണെന്നും, സത്യം വെറും മണ്ണു മാത്രമാണെന്നും അറിയുന്നത്‌.'

'അല്ലയോ സൗമ്യ, ഒരു ലോഹമണിയെ അറിയുമ്പോരം എങ്ങനെയാണോ ലോഹമയമായ സകലതും അറിയപ്പെട്ടതായി തീരുന്നത്‌, വികാരഭേദങ്ങളെല്ലാം വാക്കിൽ നിന്നുണ്ടായ നാമങ്ങളിൽ മാത്രമാണെന്നും, സത്യം വെറും ലോഹം മാത്രമാണെന്നും, അറിയുന്നത്‌.'

'അല്ലയോ സൗമ്യ, ഒരൊററ നഖംവെട്ടിയെ അറിയുമ്പോരം എങ്ങനെയാണോ കാരിരുമ്പുകൊണ്ടുണ്ടാക്കിയതെല്ലാം അറിയപ്പെട്ടതായി തീരുന്നത്‌, വികാരഭേദങ്ങളെല്ലാം വാക്കിൽ നിന്നുണ്ടായ നാമങ്ങളിൽ മാത്രമാണെന്നും, സത്യം വെറും കാരിരുമ്പു മാത്രമാണെന്നുമറിയുന്നത്‌; അതുപോലെയാണ്‌ സൗമ്യ, ആത്മാവിനെ സംബന്ധിച്ചുള്ള ഉപദേശവും.'

## ജീവാത്‌മാവും പരമാത്‌മാവും

ഇവിടെ നാം കണ്ട ആത്മസങ്കല്പത്തിന്‌, അതായത്‌, സകല ദൃശ്യരൂപങ്ങളിലും അവയ്ക്കു പൊരുളായി വ്യാപിച്ചു നിറഞ്ഞി

രിക്കുന്ന പൊരുത്തം എന്നതിനു്, ഒട്ടും നിരക്കാത്തതാണു് ജീവനെന്നതിന്റെ പര്യായമായി ആത്മാവിനെ കണക്കാക്കുന്നതു്. ആളുകളിൽ പൊതുവേ ഉറച്ചു കഴിഞ്ഞിട്ടുള്ള ഒരു തെറ്റായ ധാരണയാണിതു്—വിശേഷിച്ചും മതകാര്യങ്ങളിൽ താത്പര്യമുള്ളവരുടെ ഉള്ളിൽ. ഇവിടെ പറയുന്ന ആത്മാവു് മതപരമായ ഒരു സങ്കല്പമല്ല. ആന്വീക്ഷികീപ്രധാനമായ അടിസ്ഥാനതത്ത്വമാണു്. മതത്തെയും ആന്വീക്ഷികമായ തത്ത്വചിന്തയേയും വെവ്വേറെ കാണുന്നതു് പാശ്ചാത്യസംസ്കാരത്തിന്റെ ഭാഗമായി തീൎന്നു കഴിഞ്ഞു. എന്നാൽ ഭാരതത്തിൽ അങ്ങനെയൊരു വിഭജനം ഉണ്ടായിട്ടേയില്ല. മതത്തിനോടു ചേൎന്നതല്ലാത്ത ദാർശനികചിന്തയോ, ദാർശനികചിന്താപ്രധാനമല്ലാത്ത മതമോ ഭാരതത്തിനു പരിചിതമല്ല. അതുകൊണ്ടാണു് ദാർശനികമായ ആത്മസങ്കല്പത്തെ, മതപരമെന്നോ ദൈവശാസ്ത്രപരമെന്നോ പറയാവുന്ന ജീവസങ്കല്പവുമായി കൂട്ടിക്കുഴച്ചപ്പോൾ ആരും അതു ശ്രദ്ധിക്കാതിരുന്നതും ഗൗരവത്തിലെടുക്കാതിരുന്നതും. ഇങ്ങനെയൊരു വ്യതിയാനം ചിന്തയിൽ വരാൻ മുഖ്യകാരണം വൈഷ്ണവ ശൈവ ഭക്തിപ്രസ്ഥാനങ്ങൾക്കുണ്ടായ പ്രചാരമാണു്. ഭക്തിപ്രസ്ഥാനം ദാർശനിക വിചാരത്തേക്കാൾ മുൻതൂക്കം നല്കുന്നതു് മതപരമായ വിശ്വാസത്തിനും വൈകാരികഭാവങ്ങൾക്കുമാണു്. ഇങ്ങനെ ആത്മാവിനെയും ജീവനെയും കൂട്ടിക്കുഴക്കുന്ന പ്രവണത കണ്ടുതുടങ്ങിയപ്പോൾ അതിനൊരു പ്രതിവിധിയെന്ന നിലയിൽ രൂപം കൊണ്ടതാണു് ജീവാത്മ-പരമാത്മ സങ്കല്പങ്ങൾ. ഓരോ വ്യക്തിയേയും നിലനിറുത്തുന്ന ചേതനയെ ജീവാത്മാവെന്നും, വിശ്വത്തെ ആകെക്കൂടി നിലനിറുത്തുന്ന ചേതനയെ പരമാത്മാവെന്നും സങ്കല്പിച്ചു. ശങ്കരാചാര്യരുടെ കാലത്തിനു ശേഷമാണു് ജീവാത്മ-പരമാത്മ സങ്കല്പങ്ങൾ വേരുറച്ചതു്. വേദാന്തചിന്തയിൽ അവയ്ക്കു നിൎണ്ണായകമായ സ്ഥാനം ലഭിച്ചതു കാരണം, ഈ സങ്കല്പങ്ങൾ മുഖ്യ ഉപനിഷത്തുകളിലോ ഭഗവദ്ഗീതയിലോ വന്നിട്ടില്ല എന്ന വസ്തുത വേദാന്ത പണ്ഡിതന്മാർ പോലും ശ്രദ്ധിക്കാതിരിക്കാൻ ഇടയായി. ജീവശബ്ദം എങ്ങും വരുന്നില്ല എന്നല്ല. ഭഗവദ്ഗീതയിൽ നാലു പ്രാവശ്യം ജീവശബ്ദം വരുന്നുണ്ടു്. അതൊന്നും വേദാന്തചിന്തയിൽ ഇന്നു നിലനില്ക്കുന്ന ജീവാത്മാവു് എന്ന അൎത്ഥത്തിലല്ലതാനും. പരമാത്മാവെന്ന വാക്കും വരുന്നുണ്ടു്. എന്നാലതുകൊണ്ടു് അൎത്ഥമാക്കുന്നതു് പരമമായ ആത്മാവെന്നു മാത്രമാണു്. ജീവന്റെയോ

ജീവാത്മാവിൻെറയോ മറുവശമായി വരുന്ന വിശ്വചേതന എന്ന അർത്ഥത്തിലല്ല. ഉപനിഷത്തുകളിലെയും സ്ഥിതി ഇതു തന്നെ.

ശാങ്കരസമ്പ്രദായത്തിലെ പ്രകരണഗ്രന്ഥങ്ങളിലെല്ലാം 'ജീവബ്രഹ്മൈക്യ'മാണ് വേദാന്തചിന്തയുടെ ലക്ഷ്യമായി എടുത്തു കാണിക്കുന്നതു്. 'ആത്മബ്രഹ്മൈക്യം' എന്നു പറഞ്ഞിരുന്നെങ്കിൽ അതു കൂടുതൽ തത്ത്വാധിഷ്ഠിതമാകുമായിരുന്നു എന്നു തോന്നുന്നു. മേൽപ്പറഞ്ഞ പ്രകരണഗ്രന്ഥങ്ങളിലെല്ലാം കാണുന്ന ഒരു പ്രയോഗമാണ്, 'ജീവോ ബ്രഹ്മേതി നാപരഃ' (ജീവൻ ബ്രഹ്മം തന്നെയാണ്; മറ്റൊന്നല്ല എന്നറിയണം). വ്യക്തിസത്തയിൽ ശരീരത്തിൻ നിന്നും ജീവനെ വേർതിരിച്ചു കണക്കാക്കിയിട്ട് ആ ജീവചേതന ബ്രഹ്മം തന്നെയാണ്, മറ്റൊന്നല്ല എന്നറിയണമെന്നാണ് ഇതുകൊണ്ടർത്ഥമാക്കിപ്പോരുന്നതു്. ഇങ്ങനെ പറയുമ്പോൾ, ശരീരം അസത്യമാണെന്നും, അതുകൊണ്ടു് അതു ബ്രഹ്മത്തിൽ പെടുന്നതല്ലെന്നും വന്നുപോകുന്നു. അതേസമയം, 'സർവ്വം ഖല്വിദം ബ്രഹ്മ' [8] (ഈ ലോകത്തിൽ എന്തെല്ലാമുണ്ടോ അതെല്ലാം ബ്രഹ്മം തന്നെയാകുന്നു.) എന്നും, സകലതുമുണ്ടായിട്ടുള്ളതു ഏതൊന്നിൽ നിന്നാണോ അതാണ് ബ്രഹ്മം (യതോ വാ ഇമാനി ഭൂതാനി ജായന്തേ) [9] എന്നും മററും ഉപനിഷത്തുകൾ അടിവരയിട്ടു പറയുന്നുമുണ്ടു്. ജീവാത്മ–പരമാത്മ സങ്കല്പങ്ങളുടെ ഉപജ്ഞാതാവായ ശങ്കരാചാര്യർ തന്നെ പറയുന്നു:

വേദാന്തസിദ്ധാന്തനിരുക്തിരേഷാ
ബ്രഹ്മൈവ ജീവഃ സകലം ജഗച്ച [10]

(അസന്ദിഗ്ദ്ധമായ വേദാന്തസിദ്ധാന്തം ഇപ്രകാരമാണ്: ബ്രഹ്മം തന്നെയാണ് ജീവനായിരിക്കുന്നതും സകല ജഗത്തായിരിക്കുന്നതും.)

ശങ്കരാചാര്യരുടെ ഈ വാക്കുകളിൽ നിന്നും മനസ്സിലാകുന്നതു്, ഉപനിഷത്തുക്കൾ, ഭഗവദ്ഗീത എന്നീ പ്രമാണഗ്രന്ഥങ്ങളിലെ ആത്മസങ്കല്പത്തിൻെറ വ്യാപ്തിക്കു പുറത്തല്ല ശരീരമുൾപ്പെടെയുള്ള സകലതും എന്നാണ്. ശരീരത്തെ അനാത്മവെന്നെണ്ണി മാററി നിറുത്തുകയല്ല, ശരീരത്തെയും അതിൻെറ എല്ലാ ഭാവങ്ങളെയും—സ്ഥൂലശരീരത്തെയും സൂക്ഷ്മശരീരത്തെയും കാരണശരീരത്തെയും—ആത്മാവിൽ തന്നെ പ്രതീതമാകുന്ന ഭാവമുഖ

ങ്ങളായി കാണുന്നതാണ് ഉപനിഷത്തുകളുടെയും ഗീതയുടെയും ദർശനത്തിൻെറ സ്വഭാവം.

ആത്മാനാത്മവിവേചനം നടത്തുന്ന സന്ദർഭത്തിൽ ശങ്കരാചാര്യർ സ്ഥൂലസൂക്ഷ്മകാരണശരീരങ്ങളെ സൂസൂക്ഷ്മം പരിശോധിച്ചിട്ട്, ഇവയെല്ലാം അനാത്മാവിൽ പെടുന്നതാണെന്ന പ്രസ്താവിക്കുന്നുണ്ട്. ഇവിടെ ആചാര്യസ്വാമികൾ ആത്മാനാത്മാക്കളെ വകതിരിച്ചു കാണുന്നതു്, ഒരു ശരീരവും ആത്മാവല്ല, അതിനെയൊക്കെ ചേഷ്ടിപ്പിച്ചുകൊണ്ട് അതിനുള്ളിൽ കുടികൊള്ളുന്ന ചേതനയാണ് ആത്മാവ് എന്നു സിദ്ധാന്തിക്കാനല്ല. മറിച്ച്, ആത്മസ്വരൂപം കണ്ടെത്താനുള്ള ഒരു മാർഗ്ഗം എന്ന നിലയിലാണ്. ഇക്കാണുന്നതു തന്നെയാണ് സത്യം എന്ന മിഥ്യാധാരണയിൽ ഇരിക്കുന്നവരെ അതിൽ നിന്നും മോചിപ്പിച്ചെടുത്തു സകലപ്രതീതികളിലും നിറഞ്ഞിരിക്കുന്ന അദൃശ്യമായ സത്യം കണ്ടെത്തുന്നതിലേക്ക് നയിച്ചുകൊണ്ടു പോകുന്നതിനു വേണ്ടിയാണ് തുടക്കത്തിൽ ആത്മാനാത്മവിചേനം നടത്തുന്നതു്. ഈ വഴിക്കു സത്യസ്വരൂപം കണ്ടെത്തിക്കഴിയുമ്പോൾ ആ സത്യമല്ലാതെ വെറൊരു സത്യമില്ലെന്നും, അതു തന്നെയാണ് ഈ താനായിരിക്കുന്നതെന്നും അഥവാ ആത്മാവായിരിക്കുന്നതെന്നും വെളിപ്പെട്ടു കിട്ടും. ആദ്യം അനാത്മാവെന്നു എണ്ണിയതെല്ലാം പരമാർത്ഥത്തിൽ ഏകമായ ആത്മസത്യത്തിൽ നിരന്തരം ഉണ്ടായിക്കൊണ്ടിരിക്കുന്ന ഭാവപ്രതീതികളിൽ പെട്ടതു മാത്രമാണെന്നും അപ്പോൾ ബോധ്യമാകും. ഈ ബോധ്യമാണ് വേദാന്തം ലക്ഷ്യമാക്കുന്നതു്. ഈ സിദ്ധാന്തത്തെയും അതിൽ എത്തിച്ചേരുന്നതിനു സ്വീകരിച്ച ചിന്താപദ്ധതിയുടെ ഭാഗമായി വന്ന ആത്മാനാത്മവിവേചനത്തെയും കൂട്ടിക്കുഴയ്ക്കുവാനിടയായതു് ശങ്കരാചാര്യരുടെ കാലത്തിനുശേഷം അദ്വൈതചിന്തയുടെ തനിമയ്ക്കു വളരെ മങ്ങലേല്പിച്ചിട്ടുണ്ടെന്നും, അതിനെ കുറഞ്ഞൊന്നു നിർജീവമാക്കിയിട്ടുണ്ടെന്നും പറയാതിരിക്കാൻ നിവൃത്തിയില്ല.

എന്നു തന്നെയല്ല, ജീവാത്മസങ്കല്പത്തിനോടൊപ്പം ജീവാത്മാക്കൾ പലതുണ്ടെന്നും വരുന്നു. പലതുണ്ടെന്നു എവിടെ കണ്ടാലും അതു് അസത്യമാണ്, മായാകാര്യമാണ്. അങ്ങനെ നോക്കുമ്പോൾ ശരീരം മായാകാര്യമായിരിക്കുന്നതുപോലെ ജീവാത്മാവും മായാകാര്യമാണ്. അതിൽ ഒരു മായാകാര്യത്തെ മിഥ്യ

യായി കണ്ടിട്ട്, മറേറ മായാകാര്യം മാത്രമെടുത്ത് അതു ബ്രഹ്മാഭിന്നമാണെന്നു സിദ്ധാന്തിക്കുന്നതിൽ ഒരു അശാസ്ത്രീയതയുണ്ട്. മായാകാര്യങ്ങളായ സകലതും-സ്ഥൂലസൂക്ഷ്മകാരണശരീരങ്ങളും, ജീവചേതനയും—ഒക്കെ ബ്രഹ്മസത്യത്തിൽ ആഭാസിതമാണ് എന്നു വേണം വേദാന്തസിദ്ധാന്തത്തിനു യോജിച്ച രീതിയിൽ കരുതുവാൻ.

ജീവാത്മാവെന്ന സങ്കല്പത്തിന് ഒരു മായാകാര്യം എന്ന നിലയിൽ വേദാന്തത്തിൽ സ്ഥാനമില്ലെന്നല്ല. സംസ്കൃതഭാഷയിൽ ജീവൻ എന്നതുകൊണ്ടർത്ഥമാക്കുന്നതു ജീവികളിലിരിക്കുന്ന ചേതനയെന്നല്ല. പ്രാണധാരണത്തോടുകൂടിവർത്തിക്കുന്ന ഏതിനേയും, ഇംഗ്ലീഷിൽ ഓർഗാനിസം (organism) എന്നു വിളിച്ചുപോരുന്ന അർത്ഥത്തിൽ, ജീവൻ എന്നു വിളിയ്ക്കാം. 'ജീവ' ധാതുവിൻെറ അർത്ഥം പ്രാണധാരണം എന്നാണ്. (ജീവ പ്രാണധാരണേ). ഒരുതരത്തിൽ പറഞ്ഞാൽ ജീവനെന്നതു ജീവശാസ്ത്രപരമായ (biological) സങ്കല്പമാണ്. ഒരു സജീവ സത്തയിൽ നിന്നു ശരീരത്തെയോ ജീവനെയോ വേർപെടുത്തിവെയ്ക്കാനോ കാണാനോ ആവുകയില്ല. അതു വച്ചുകൊണ്ടു നോക്കുമ്പോൾ ശരീരം-ജീവൻ എന്ന വിഭജനത്തിനവസരമില്ലാത്തതും, ഒരു സജീവസത്തയിൽ വ്യാപിച്ചു നിറഞ്ഞിരിക്കുന്നതും, ആ സത്തയായി രൂപം പൂണ്ടിരിക്കുന്നതുമായ പൊരുളിനെ ജീവാത്മാവെന്നു വിളിക്കാം.

ശങ്കരാചാര്യരുടെ കാലത്തിനുശേഷം വേദാന്തചിന്തയിൽ പ്രബലപ്പെട്ടുവന്ന ഒരു പ്രവണതയാണ് ഈ ജീവാത്മ—പരമാത്മാക്കളെ സംബന്ധിക്കുന്ന പരാമർശമില്ലാതെ വേദാന്തവിചാരം നടത്താനാകില്ല എന്നത്. എന്നാൽ നാരായണഗുരു ഇക്കാര്യത്തിൽ, മററു പല കാര്യങ്ങളിലും എന്നതുപോലെ, വേദാന്തചിന്തയെ ഒരു പുനരീക്ഷണത്തിനു വിധേയമാക്കുന്നു. ഈ സൂത്രകൃതിയിലെന്നു മാത്രമല്ല അറുപതോളം വരുന്ന ചെറുതും വലുതുമായ മററു കൃതികളിലും ജീവാത്മ—പരമാത്മാക്കൾ ഒരിക്കൽപോലും പരാമർശിക്കപ്പെടുന്നില്ല. ശങ്കരാചാര്യരുടെ കാലത്തിനുശേഷമുണ്ടായ വേദാന്തചിന്തകരിൽ നാരായണഗുരുവിനെ അതുല്യനാക്കി നിറുത്തുന്ന ഒരു സവിശേഷതയാണിത്. ഈ രണ്ടു സങ്കല്പങ്ങൾ വേദാന്തത്തിൻെറ പ്രമാണഗ്രന്ഥങ്ങളായ ഉപനിഷത്തുകളിലും ഭഗവദ്ഗീതയിലും വരുന്നില്ല. എന്നുമാത്രമല്ല, ആ

പ്രമാണഗ്രന്ഥങ്ങളെ പിൻപററി ഉണ്ടായിട്ടുള്ള വിശിഷ്ടാദ്വൈതം, ദ്വൈതം തുടങ്ങിയ മററു സമ്പ്രദായങ്ങളിലും അവസ്ഥ സ്ഥാനമില്ല. ആ സമ്പ്രദായങ്ങൾ ഭക്തിപ്രസ്ഥാനത്തിന്റെ ഭാഗമാകയാൽ ജീവൻ, ആത്മാവ് എന്നീ രണ്ടു വാക്കുകൾ കേവലം പര്യായങ്ങൾ മാത്രമാണ്. നാരായണഗുരുവാകട്ടെ, ഇക്കാര്യത്തിൽ ശങ്കരാചാര്യരെയോ തുടർന്നുണ്ടായ മററു വേദാന്തസമ്പ്രദായങ്ങളെയോ പിൻപററാതെ ഉപനിഷത്തുകളും ഭഗവദ്ഗീതയും സ്വീകരിച്ചിട്ടുള്ള മാതൃക സ്വന്തമാക്കുകയാണു ചെയ്തതു്.

## ആത്മസ്വരൂപം

നാരായണഗുരു ജീവിച്ചിരുന്നതു ശാസ്ത്രത്തിന്റെ യുഗത്തിലാണ്. ബാദരായണനെപ്പോലെ പ്രാചീനകാലത്തല്ല. ശാസ്ത്രയുഗത്തിന്റെ പ്രത്യേകത, പരീക്ഷണനിരീക്ഷണങ്ങളുടെ സഹായത്തോടെ വേണം സത്യം കണ്ടെത്തേണ്ടതു് എന്നതാണ്. ആത്മാവെന്ന സത്യം എന്താണെന്നു കണ്ടെത്തുകയാണല്ലോ ഇവിടെ ലക്ഷ്യം. ജ്യോതിസ്സ്വരൂപമാണതെന്നു ഈ സൂത്രത്തിൽ നിർണ്ണയിക്കുകയും ചെയ്തിരിക്കുന്നു. ആ നിരീക്ഷണങ്ങളിലേക്കു നമ്മെ കൊണ്ടെത്തിക്കുന്നതും, ആധുനിക പരീക്ഷണശാലകളിൽ നടത്തുന്നവയോടു സമാനതയുള്ളതുമായ ഒരു പരീക്ഷണം ആത്മോപദേശശതകം 10, 11 ശ്ലോകങ്ങളിൽ ഗുരു അവതരിപ്പിച്ചിട്ടുണ്ട്. പരീക്ഷണം ഇങ്ങനെയാണ്: രണ്ടാളുകൾ ഒരു ഇരുട്ടുമുറിയിലിരിക്കുന്നു, അക്കാര്യം അവർ തമ്മിൽ തമ്മിൽ അറിയുന്നുമില്ല. തന്റെയടുത്തു ആരോ ഉണ്ടെന്നു സംശയം തോന്നിയ ഒരാൾ ചോദിക്കുന്നു, 'ആരാണ് ഇരുട്ടത്തിരിക്കുന്നതു?' മറേറയാൾ മറുപടി പറയുന്നു, 'ഞാൻ'. എന്നിട്ട് അയാൾ തിരിയെ ചോദിക്കുന്നു, 'നിങ്ങളാരാണ്?' അയാളും പറയുന്നു, 'ഞാൻ'. ആധുനിക പരീക്ഷണങ്ങളിൽ നിന്നും ഡാററാ (data) ശേഖരിക്കുന്നതുപോലെ, ഈ പരീക്ഷണത്തിൽ നിന്നും ശേഖരിച്ച വസ്തുത രണ്ടുപേരും പറഞ്ഞ ഉത്തരം ഒന്നാണ് എന്നതാണ്—'ഞാൻ'. ഗുരു ഈ പരീക്ഷണസന്ദർഭം ഇങ്ങനെ അവതരിപ്പിക്കുന്നു:

'ഇരുളിലിരിപ്പവനാരു ചൊല്ക നീ'യെ-
ന്നൊരുവനുരപ്പതു കേട്ടു താനുമേവം
അറിവതിനായവനോടു 'നീയുമാരെ'—
ന്നരുളുമിതിൻ പ്രതിവാക്യമേകമാകും'. 11

പരീക്ഷണങ്ങളും നടത്തി ഡാററാ ശേഖരിച്ചു കഴിഞ്ഞാൽ പിന്നെ ചെയ്യേണ്ടതു് അതു വച്ചുകൊണ്ടുള്ള വിചിന്തനമാണു്. ഗുരുവും അതു തന്നെ ഇവിടെ ചെയ്യുന്നു. രണ്ടുപേരിലും പൊതുവായിരിക്കുന്നതായി കണ്ട 'ഞാൻ' എന്നതിന്റെ സ്വരൂപവും സ്വഭാവവും കണ്ടെത്താൻ വേണ്ടിയുള്ള വിചിന്തനമാണു പിന്നീടു നടക്കുന്നതു്. ഇരുട്ടത്തിരിക്കുമ്പോഴും വെളിയിലുള്ള ഒന്നിനെപ്പററിയുള്ള അറിവും ഉണ്ടായിരിക്കുകയില്ല. എന്നാൽ ഞാൻ എന്ന അറിവു് ഒരു ഊനവും കൂടാതെ നിലനില്ക്കുകയും ചെയ്യും. ഈ 'ഞാൻ' എന്നതിനെപ്പററിയുള്ള പരിചിന്തനമാണു തുടർന്നു വരുന്ന ശ്ലോകങ്ങളിൽ ഗുരു നടത്തുന്നതു്. അതു ചെന്നവസാനിക്കുന്നതാകട്ടെ, ഇരുളിലിരുന്നുകൊണ്ടു സ്വയം അറിഞ്ഞുകൊണ്ടിരിക്കുന്നതേതോ അതാണു് ആത്മാവെന്ന ആത്മനിർവചനത്തിലും. അതു് അറിവല്ലാതെ മറെറാന്നുമല്ല. ആ അറിവുതന്നെയാണു് നാമങ്ങളായും രൂപങ്ങളായും ഭാവം പകർന്നു് ഈ വിശ്വമായി പ്രതീതമായിരിക്കുന്നതും, അന്തഃകരണങ്ങളും, ഇന്ദ്രിയങ്ങളും, കർത്താവു്, കർമ്മം എന്നിങ്ങനെയുള്ള വൃത്തിഭേദങ്ങളോടുകൂടി ജ്ഞാതാവായി ഭാവം പകർന്നിരിക്കുന്നതും. ഈ ഭാവപ്പകർച്ച എങ്ങനെയുണ്ടായി എന്നു ചോദിച്ചാൽ അതൊരു മഹേന്ദ്രജാലം എന്നു മാത്രമാണുത്തരം. ഗുരു പറയുന്നു:

ഇരുളിലിരുന്നറിയുന്നതാകുമാത്മാ—
വറിവതു താനഥ നാമരൂപമായും
കരണമൊടിന്ദ്രിയകർത്തൃകർമ്മമായും
വരുവതു കാൺക! മഹേന്ദ്രജാലമെല്ലാം. 12

ആ ആത്മസത്യമാണു്, ഈ അറിവാകുന്ന സത്യമാണു്, ചരാചരങ്ങളായ സകലതിലും യന്ത്രത്തിൽ ഇരുമ്പെന്നപോലെ വ്യാപിച്ചുനിറഞ്ഞിരിക്കുന്ന പൊരുൾ. അതു സ്വയംപ്രകാശമാണു്. അതായതു് അതിന്റെ പ്രകാശത്തിൽ തന്നെ അതു് അതിനെ കാണുന്നു.

കണ്ണിന്റെ അന്ധത നമുക്കു നമ്മളെപ്പററിയുള്ള ബോധത്തിനു്—ആത്മബോധത്തിനു്—ഒരു കുറവും വരുത്തുന്നില്ല. കാതുകൾക്കു ബധിരത ബാധിച്ചാലും സ്വയം ബോധത്തിനു കുറവു വരുന്നില്ല. ഇങ്ങനെ അഞ്ചു ഇന്ദ്രിയങ്ങളും പ്രവർത്തനരഹിതമായിക്കഴിഞ്ഞാൽ ബാഹ്യമായ ഒന്നിനെപ്പററിയുള്ള അറിവും ഉണ്ടായിരിക്കുകയില്ല. അപ്പോഴും ആത്മബോധം ഉണ്ടായിരി

ക്കുകതന്നെ ചെയ്യും. അങ്ങനെ ഇരുട്ടിലിരുന്നുകൊണ്ടു ബാഹ്യമായ ഒന്നിനെപ്പററിയുമുള്ള അറിവുകൂടാതെ, കേവലമായും നിരുപാധികമായും സ്വയം അറിഞ്ഞുകൊണ്ടിരിക്കുന്ന പ്രകാശമാണ് ആത്മാവ്. അതാണ് എന്നിൽ വ്യാപിച്ചുനിറഞ്ഞിരിക്കുന്ന പൊരുൾ; സകലതിലും നിറഞ്ഞിരിക്കുന്ന പൊരുൾ.

## ആത്മാവിൻെറ ഇരിപ്പിടം

ആത്മാവിരിക്കുന്നതു് ഏതെങ്കിലും ഒരു പ്രത്യേക സ്ഥാനത്താണെന്ന ധാരണയോടുകൂടി ആത്മാന്വേഷണം നടത്തിയാൽ, ഇല്ലാത്ത കറുത്ത പൂച്ചയെ ഇരുട്ടത്തു തപ്പുന്ന അന്ധനുണ്ടായ അനുഭവമായിരിക്കും ഫലം. ആത്മാവിനു പ്രത്യേകമായ ഇരിപ്പിടമില്ല. എന്നാൽ ആത്മാവു മാത്രമാണു സകലതിലും സത്യമായിരിക്കുന്നതു്. ആത്മാവാണ് സകലവും ആയിത്തീർന്നിരിക്കുന്നതു്. ആത്മാവിനെ അന്വേഷിക്കുന്ന മനസ്സായിത്തീർന്നിരിക്കുന്നതും അതേ ആത്മാവു തന്നെയാണ്. സകല ദേഹങ്ങളുമായി രൂപം പകർന്നിരിക്കുന്ന ദേഹിയാണതു്. ആ അർത്ഥത്തിൽ ഭഗവദ്ഗീത പറയുന്നു:

> ദേഹീ നിത്യമവധ്യോ ഽയംദേഹേ സർവ്വസ്യ ഭാരത
> തസ്മാത് സർവ്വാണി ഭൂതാനി ന ത്വം ശോചിതുമർഹസി.[13]

സകലഭൂതജാലങ്ങളിലും ആശയസ്ഥിതനായിരിക്കുന്ന ആത്മാവ് 'ഞാൻ' തന്നെയാണെന്നു് ഭഗവാൻ ഗീതയിൽ തന്നെ വീണ്ടും എടുത്തു പറയുന്നു:

> അഹമാത്മാ ഗുഡാകേശ സർവ്വഭൂതാശയസ്ഥിതഃ
> അഹമാദിശ്ച മധ്യം ച ഭൂതാനാമന്ത ഏവ ച.[14]

[അല്ലയോ അർജ്ജുന, ഞാൻ സകലഭൂതജാലങ്ങളുടെയും ആശയസ്ഥിതനായ ആത്മാവാകുന്നു. എല്ലാ ഭൂതങ്ങളുടെയും ആദിയും അന്തവും ഞാൻ തന്നെയാകുന്നു.]

ഇത്തരത്തിലുള്ള വ്യക്തമായ പരാമർശങ്ങൾ ശാസ്ത്രങ്ങളിലുണ്ടെങ്കിലും ഹൃദയഗുഹ എന്നൊക്കെ വിളിച്ചുപോരുന്ന ഏതോ രഹസ്യസ്ഥാനത്തു വർത്തിക്കുന്ന അജ്ഞേയശക്തിയാണ് ആത്മാവ് എന്നൊരു വിശ്വാസം പലരിലും അടിയുറച്ചിട്ടുണ്ട്. അതിനവസരം നല്കുന്ന ചില വാക്യങ്ങളും ശാസ്ത്രങ്ങളിൽ കാണാം. ഉദാഹരണത്തിനു തൈത്തിരീയോപനിഷത്തിലെ ബ്രഹ്മാനന്ദവല്ലി ഒന്നാം അനുവാക്യത്തിൽ പറയുന്നു:

സത്യം ജ്ഞാനമാനന്തം ബ്രഹ്മ യോ വേദ നിഹിതം ഗുഹായാം പരമേ വ്യോമൻ സോ ഽശ്നുതേ സർവ്വാൻ കാമാൻ സഹ ബ്രഹ്മണാ വിപശ്ചിതേതി॥[15]

[സത്യവും ജ്ഞാനവും അനന്തവുമാണ് ബ്രഹ്മം. അതിനെ ആരാണോ ഗുഹകളുള്ളിലെ പരമമായ വ്യോമത്തിൽ നിഹിതമായിരിക്കുന്നതായി അറിയുന്നത്, അവൻ സർവജ്ഞനായ ബ്രഹ്മത്തെ അനുഭവിച്ചറിയുന്നതിനോടൊപ്പം സകല കാമങ്ങളെയും അനുഭവിക്കുന്നു.]

ഇവിടെ ഒരു ഗുഹകളുള്ളിലാണ് ബ്രഹ്മസത്യത്തെ കണ്ടെത്തേണ്ടതെന്നു പറയുന്നുണ്ടെങ്കിലും, വെറും ഗുഹകളുള്ളിലല്ല, ഗുഹകളുള്ളിലെ പരമമായ വ്യോമത്തിലാണ് (ആകാശത്തിലാണ്) അതിരിക്കുന്നത്. അതായത്, പരമമായ ആകാശത്തെ മുഴുവൻ ഉൾക്കൊള്ളുന്ന ഗുഹയാണത്. അത് വെറുമൊരു മനുഷ്യൻെറ ഹൃദയഗുഹയല്ല. അതുകൊണ്ട് ഗുഹ എന്നതിനിവിടെ അജ്ഞാതമായ തരത്തിൽ മറഞ്ഞിരിക്കുന്നത് എന്ന അർത്ഥത്തിൽ ആലങ്കാരികമായി മനസ്സിലാക്കുന്നതായിരിക്കും കൂടുതൽ ഉചിതം. എന്നുതന്നെയല്ല, അതേ ഉപനിഷത്തിൻെറ തന്നെ അടുത്ത വല്ലിയിൽ പറഞ്ഞിരിക്കുന്നു, സകല ജീവജാലങ്ങളുടെയും ഉത്പത്തിസ്ഥിതിലയങ്ങൾ യാതൊന്നു മുഖാന്തരം സംഭവിക്കുന്നുവോ അതാണു ബ്രഹ്മമെന്ന്:

യതോ വാ ഇമാനി ഭൂതാനി ജായന്തേ. യേന ജാതാനി ജീവന്തി. യത് പ്രയന്ത്യഭിസംവിശന്തി. തദ്വിജിജ്ഞാസസ്വ. തദ് ബ്രഹ്മേതി॥[16]

[ഏതൊന്നു മുഖാന്തരമാണോ ഇവിടെയുള്ള എല്ലാ ഭൂതങ്ങളും ജനിക്കുന്നത്, ഏതൊന്നുകൊണ്ടാണോ ജന്മം കൊണ്ടതെല്ലാം ജീവിക്കുന്നത്, ഏതൊന്നിലാണോ എല്ലാം അവസാനം ചെന്നുചേരുന്നത്, അതിനെ അറിയണം. അതാണ് ബ്രഹ്മം.]

ഇങ്ങനെ സകലതിനും കാരണസത്തയായിരിക്കുന്നതും, ഉള്ളിൽ നിറഞ്ഞിരുന്നുകൊണ്ടു യമനം ചെയ്യുന്ന പൊരുളായിരിക്കുന്നതും ആയ ബ്രഹ്മത്തെയാണ് ഗുഹയിലെ പരാകാശത്തിലിരിക്കുന്നതായി നേരത്തേ പറഞ്ഞത്. ഇതു രണ്ടും ചേർത്തുവച്ചു നോക്കുമ്പോൾ ഗുഹ എന്നതുകൊണ്ടർത്ഥമാക്കുന്നത് എന്താണെന്നു വ്യക്തമാകും. അജ്ഞേയമായതുകൊണ്ട്, അതി

കുന്ന സ്ഥാനം ഒരിരുട്ടാണ്. എന്നാൽ അതു പ്രകാശമയമാണ്. ഇരുട്ടിലിരുന്നുകൊണ്ടു പ്രകാശിക്കുന്നു എന്നു പറയുന്നതു ഒരു വിരോധോക്തിയായി തോന്നാം. ജീവിതം തന്നെ വൈരുദ്ധ്യം നിറഞ്ഞതാണ്. അതുകൊണ്ടു സത്യവും വൈരുദ്ധ്യം നിറഞ്ഞതാണ്. ചിന്തിച്ചു ചെല്ലുമ്പോൾ സത്യത്തിന്റെ കാര്യത്തിൽ വൈരുദ്ധ്യം കണ്ടെത്തുന്നതിൽ അത്ഭുതമില്ല. വൈരുദ്ധ്യം ഇല്ലാതായിത്തീരണമെങ്കിൽ ചിന്തയും ഇല്ലാതായിത്തീരണം.

സത്യാന്വേഷിയായാലും സത്യമറിയാത്തിടത്തോളം അജ്ഞാനിയാണ്. അജ്ഞാനം ഒരു തരം ഇരുട്ടാണ്. അജ്ഞാനത്തിന്റെ കൂരിരുട്ടിൽ ഇരിക്കുന്നവനുപോലും സ്വന്തം ഉണ്മ അറിയാം. സ്വന്തം ഉണ്മയെ അറിഞ്ഞുകൊണ്ടിരിക്കുന്ന അറിവുതന്നെയാണ് ആത്മാവ്. ഈ ഉണർവുണ്ടാകുകയേ വേണ്ടൂ ആത്മജ്ഞാനിയായിത്തീരാനും, ആത്മാവു മാത്രമാണു സത്യമെന്നു ബോധ്യപ്പെടാനും, സകലദൃശ്യരൂപങ്ങളിലും അന്തര്യാമിയായിരിക്കുന്ന സത്യം ആത്മാവു മാത്രമാണെന്നു വെളിപ്പെട്ടു കിട്ടാനും. സ്വന്തം ഉണ്മയെ അറിയുന്ന അറിവിൽ, അറിയുന്നവനെന്നും അറിയപ്പെടുന്നതെന്നുമുള്ള ഭേദത്തിനു അവസരമില്ല. മറ്റൊന്നിനെ അറിയുമ്പോഴാകട്ടെ, പ്രമാതാവും പ്രമേയവും വേറേവേറെയാണ്. ശുദ്ധചിന്മാത്രമായ ഈ അറിവിൽ ഉറങ്ങിക്കൊണ്ടിരിക്കുന്ന അനന്തമായ ചേതനാശക്തി പ്രകടമായിത്തീരുന്നതിന്റെ ഫലമായാണ് ഓരോ പ്രത്യേക അനുഭവവും അതിൽ രൂപം കൊള്ളുന്നതു്; വിഷയം-വിഷയി എന്ന ദ്വൈതം പ്രകടമായിത്തീരുന്നതു്. ഈ അറിവുണ്ടാകുന്നതു തന്നെയാണ് അറിവിന്റെ അന്തിമസ്ഥാനം, അഥവാ വേദാന്തം.

'തത്' എന്നതിന്റെ ലക്ഷണമായി കണ്ടതു് ജ്യോതിസ്സിനെയാണ്. ജ്യോതിസ്സാകട്ടെ, അറിവിന്റെ പ്രകാശമാണ്. ആ പ്രകാശമോ, സ്വന്തം ഉണ്മയെപ്പററിയുള്ള അറിവിന്റെ പ്രകാശം തന്നെ. അതുകൊണ്ട് ആത്മാവെന്നും ബ്രഹ്മമെന്നും വേദാന്തത്തിൽ പറഞ്ഞുപോരുന്നതിന്റെ ലക്ഷണമായി ഈ പറഞ്ഞതിനെയൊക്കെ കണക്കാക്കിപ്പോരുന്നു. ഇതിനെ തന്നെയാണു സച്ചിദാനന്ദം എന്നു വിളിക്കുന്നതും. വേദാന്തചിന്തയുടെ സന്ദർഭത്തിൽ പ്രസക്തമായ ദൈവവും മറ്റൊന്നുമല്ല. അതു സത്യങ്ങൾക്കെല്ലാം സത്യമാണ്.

## സച്ചിദാനന്ദം

ആത്മാവിന്റെ ഏററവും പ്രചാരത്തിലുള്ള സ്വരൂപ ലക്ഷണം 'സച്ചിദാനന്ദം' എന്നാണ്. എന്നാൽ ഈ സ്വരൂപലക്ഷണം മുഖ്യമായ ഉപനിഷത്തുക്കളിലോ ഭഗവദ്ഗീതയിലോ വരുന്നില്ല. തൈത്തിരിയോപനിഷത്തിൽ 'സത്യം ജ്ഞാനം അനന്തം ബ്രഹ്മ' എന്നു ബ്രഹ്മത്തിനു ലക്ഷണം പറഞ്ഞിരിക്കുന്നതു നമ്മൾ കണ്ടുകഴിഞ്ഞല്ലോ. പ്രധാനപ്പെട്ട ഉപനിഷത്തുകളിൽ പെടാത്ത സർവ്വസാരോപനിഷത്തിൽ 'സത്യം ജ്ഞാനം അനന്തം ആനന്ദം ബ്രഹ്മ' എന്നൊരു ലക്ഷണം പറഞ്ഞുകാണുന്നു. ഈ രണ്ടു ലക്ഷണങ്ങളും വച്ചുകൊണ്ടു പില്ക്കാലത്തു രൂപം നല്കിയെടുത്ത ബ്രഹ്മസ്വരൂപലക്ഷണമാണ് 'സച്ചിദാനന്ദം' എന്നു കരുതേണ്ടിയിരിക്കുന്നു. ഈ രണ്ടു ലക്ഷണങ്ങളിലെയും സത്യം സത്തുതന്നെയാണ്. 'ജ്ഞാനം' ചിത്തും. 'ചിത്ത്' എന്നാൽ അറിവെന്നാണല്ലോ അർത്ഥം. 'അനന്തം' എന്നത് 'സത്' എന്നതുകൊണ്ടർത്ഥമാകുന്നതിൽ ഉൾപ്പെട്ടുപോകുന്നു. ആദിയും അന്തവും ഉള്ളത് സത്തായിരിക്കുകയില്ല. അതുകൊണ്ട് അനന്തം എന്നതിനെ വിട്ടുകളഞ്ഞു. രണ്ടാമതു പറഞ്ഞ ലക്ഷണത്തിലെ ആനന്ദത്തെ കൂട്ടിച്ചേർക്കുകയും ചെയ്തു. അങ്ങനെ സത്- ചിത്- ആനന്ദം എന്ന സ്വരൂപലക്ഷണമുണ്ടായി.

ഈ സ്വരൂപലക്ഷണം നാരായണഗുരുവിനും വളരെ സമ്മതമുള്ളതായിരുന്നു എന്ന വസ്തുത ഗുരുവിന്റെ കൃതികളിൽ തെളിഞ്ഞും മറഞ്ഞും കാണാവുന്നതാണ്. 'ദൈവദശകം' എന്ന പ്രാർത്ഥനയിൽ 'നീ സത്യം ജ്ഞാനം ആനന്ദം' എന്നു ദൈവത്തെ നിർവചിച്ചിരിക്കുന്നു. 'ദർശനമാല'യിലാകട്ടെ,

> സർവ്വം ഹി സച്ചിദാനന്ദം
> നേഹ നാനാ$\int$സ്തി കിഞ്ചന [17]

(സർവ്വവും സച്ചിദാനന്ദമയമാണ്. ഇവിടെ പലതെന്നത് ഒട്ടുമില്ല) എന്നു തറപ്പിച്ചു പറഞ്ഞിരിക്കുന്നു. ആത്മോപദേശശതകത്തിലെ അവസാന ശ്ലോകത്തിലും 'സച്ചിദമൃതമെന്നു തെളിഞ്ഞു ധീരനായി' എന്ന പ്രയോഗത്തിലും അതു തന്നെ കാണാം. 'സത്' എന്ന പ്രയോഗത്തിൽ ആത്യന്തികമായ ഉണ്മ എന്നതിനപരി നൈതികമായ ഒരു മൂല്യംകൂടി ഉൾക്കൊണ്ടിരിക്കുന്നു.

നൈതികമൂല്യങ്ങളുള്ള കർമ്മങ്ങളെ സത്കർമ്മങ്ങൾ എന്നാണല്ലോ വിളിച്ചുപോരുന്നത്. ഭഗവദ്ഗീതയിലും ഇക്കാര്യം അംഗീകരിക്കുന്നുണ്ട്. ഗീത പറയുന്നു:

സദ്ഭാവേ സാധുഭാവേ ച സദിത്യേതത് പ്രയുജ്യതേ
പ്രശസ്തേ കർമ്മണി തഥാ സച്ഛബ്ദഃ പാർത്ഥ യുജ്യതേ. [18]

[അല്ലയോ അർജ്ജുന, 'സത്' എന്ന അർത്ഥത്തിലും നല്ലതെന്ന അർത്ഥത്തിലും 'സത്' എന്ന വാക്ക് പ്രയോഗിച്ചുപോരാറുണ്ട്. അതുപോലെതന്നെ പ്രശസ്തമായ കർമ്മങ്ങളുടെ കാര്യത്തിലും 'സത്' എന്ന വാക്ക് പ്രയോഗിക്കുന്നത് അനുയോജ്യമാണ്.]

നാരായണഗുരു ഇവിടെ 'തജ്ജ്യോതിഃ' എന്ന് ആത്മസ്വരൂപലക്ഷണം പറയുമ്പോൾ ഇപ്പറഞ്ഞതെല്ലാം അതിൽ അന്തർഭവിച്ചിരിക്കുന്നതായി കണക്കാക്കണം.

## സത്

സച്ചിദാനന്ദം എന്ന സ്വരൂപലക്ഷണത്തിലെ സത്ത് എന്നതുകൊണ്ടർത്ഥമാക്കുന്നതു കേവലം ഉണ്മ എന്നു മാത്രമല്ല. അനന്തവും നിർവികാരവും അവിഭാജ്യവും അവിനാശിയും ആയിട്ടുള്ള പൊരുളിനെയാണ് സത്തെന്നു വിളിക്കുന്നത്. കാലദേശവസ്തുപരിമിതികൾക്ക് അതീതമാണത്. അതിനെപ്പററി ഭഗവദ്ഗീതയിൽ ഇങ്ങനെ പറയുന്നു:

നൈനം ഛിന്ദന്തി ശസ്ത്രാണി നൈനം ദഹതി പാവകഃ
ന ചൈനം ക്ലേദയന്ത്യാപോ ന ശോഷയതി മാരുതഃ.

[ഇതിനെ ആയുധങ്ങൾക്ക് മുറിക്കാനാവുന്നില്ല. തീയ്ക്കു ദഹിപ്പിക്കാനാവുന്നില്ല. വെള്ളത്തിനു നനയ്ക്കാനാവുന്നില്ല. കാററിനു ഉണക്കാനുമാവുന്നില്ല.]

അച്ഛേദ്യോ ഽയമദാഹ്യോ ഽയമക്ലേദ്യോ ഽശോഷ്യ ഏവ ച
നിത്യഃ സർവ്വഗതസ്ഥാണുരചലോ ഽയം സനാതനഃ. [19]

[അച്ഛേദ്യവും അദാഹ്യവും അക്ലേദ്യവും ആയ ഇതു നിത്യമാണ്, സർവ്വഗതമാണ്, സ്ഥിരതയുള്ളതാണ്, ഇളക്കമില്ലാത്തതാണ്, ആദ്യന്തങ്ങളില്ലാത്തതാണ്.]

സർവ്വസാരോപനിഷത്തിൽ സത്തിനെ ഇങ്ങനെ നിർവചിച്ചിരിക്കുന്നു:

സത്യം അവിനാശി നാമദേശകാലവസ്തു നിമിത്തേഷു വിന ശ്യത്സു യന്ന വിനശ്യത്യവിനാശി തത് സത്യം ഇത്യുച്യതേ. [20]

[സത്യം അവിനാശിയാണ്. നാമം, ദേശം, കാലം, വസ്തു എന്നീ നിമിത്തങ്ങളായ നാശമുള്ളവയിലെല്ലാം യാതൊന്നാണോ നാശമില്ലാതിരിക്കുന്നതു് അതാണ് അവിനാശി. അതിനെയാണ് സത്യം എന്നു പറഞ്ഞുപോരുന്നതു്.]

എപ്പോഴും മാറിക്കൊണ്ടിരിക്കുന്ന പ്രപഞ്ചദൃശ്യങ്ങളെ സത്തെന്നു കണക്കാക്കാനാവുകയില്ല എന്നർത്ഥം. സവികാരമായ എല്ലാ ദൃശ്യങ്ങളിലും നിറഞ്ഞിരിക്കുന്ന നിർവികാരമായ പൊരുളാണ് സത്തു്. ആ പൊരുളാണ് സവികാരമായ എല്ലാ രൂപങ്ങളും കൈക്കൊള്ളുന്നതു്. ബ്രഹ്മവിദ്യാപഞ്ചകത്തിൽ ഈ സൂത്രകർത്താവു് സത്തിനെ ഇങ്ങനെ നിർവചിക്കുന്നു:

വ്യാപ്തം യേന ചരാചരം ഘടശരാ–
വാദീവ മൃത്സത്തയാ
യസ്യാന്തഃസ്ഫുരിതം യദാത്മകമിദം
ജാതം യതോ വർത്തതേ;
യസ്മിൻ യത്പ്രലയേപി സദ്ഘനമജം
സർവം യദന്വേതി തത്
സത്യം വിദ്ധ്യമൃതായ നിർമ്മലധിയോ
യസ്മൈ നമസ്കുർവതേ. [21]

[കടം, ചട്ടിമുതലായവ എങ്ങനെയാണോ മണ്ണിന്റെ സത്തകൊണ്ടു നിറഞ്ഞിരിക്കുന്നതു്, അതുപോലെ ചരാചരങ്ങളായ സകലതും യാതൊന്നിനാൽ വ്യാപ്തമായിരിക്കുന്നുവോ, ഈ പ്രപഞ്ചം മുഴുവൻ യാതൊന്നിന്റെയുള്ളിൽ സ്ഫുരിച്ചുകൊണ്ടിരിക്കുകയും യാതൊന്നുതന്നെ ആയിരിക്കുകയും ചെയ്യുന്നുവോ, ജനിച്ചതെല്ലാം യാതൊന്നു മുഖാന്തരം വർത്തിക്കുന്നുവോ, ഇതിന്റെയെല്ലാം പ്രളയാവസ്ഥയിൽ സദ്ഘനവും അജവുമായ യാതൊന്നിൽ തിരികെ ചെന്നുചേരുന്നുവോ, അതിനെ സത്യം എന്നറിയുക. നിർമ്മലബുദ്ധിയുള്ളവർ അമൃതത്വത്തിനുവേണ്ടി അതിനെയാണ് നമസ്കരിക്കുന്നതു്.]

സത്തു് അദൃശ്യമാണെന്നു പറയുമ്പോൾ കണ്ണുകൊണ്ടു കാണാവുന്നതല്ല എന്നു മാത്രമല്ല അർത്ഥം. ഒരിന്ദ്രിയംകൊണ്ടു കാണാ

നാവാത്തതെന്നുമല്ല. മനസ്സിനും അഗമ്യമാണതു്. ആരും കാണുകയും മനസ്സിലാക്കുകയും ചെയ്തിട്ടില്ലാത്ത ഈ കാരണസത്യത്തെ സത്യദർശികൾ അന്തർദൃഷ്ട്യാ കാണുന്നതു് അതിന്റെ കാര്യജാലങ്ങളായ ദൃശ്യരൂപങ്ങൾ വഴിയ്ക്കാണു്. ആ സദ്വസ്തുവില്ലാതെ ഒരു ദൃശ്യപ്രതീതിയും ഉണ്ടാകാനാവുകയില്ല. ഒരു കാരണസത്തകൂടാതെ ഒരു കാര്യവും ഉണ്ടാകുകയില്ലല്ലോ.

## ചിത്

ഒരു വസ്തുവുണ്ടു്; പക്ഷേ അങ്ങനെയൊന്നുണ്ടെന്ന ആർക്കും അറിയില്ല; ആ വസ്തുവിന്റെ ഉണ്മയെപ്പററി അതിനുമറിയില്ല; എന്നിരിക്കട്ടെ. അത്തരമൊരു വസ്തുവുണ്ടെന്ന ആർക്കും സങ്കല്പിക്കാനാവുകയില്ല. അതായതു്, ചിത്തും അതിന്റെ വ്യാപാരവും ഇല്ലാതെ സത്തു് അർത്ഥമില്ലാത്തതായിത്തീരുന്നു. ഇല്ലാത്ത അറിവിനു് (ചിത്തിനു്) ഒന്നിനെയും അറിയാനാവുകയില്ല. അതായതു്, ചിത്തു് സത്തായിരിക്കണം. ചുരുക്കിപ്പറഞ്ഞാൽ, സത്തു് അനുഭവഗോചരമായിരിക്കുന്നതു ചിന്മയമായിട്ടാണു്. ചിത്തു തന്നെയാണു് സത്തു്, സത്തു് തന്നെയാണു ചിത്തു്. അതുകൊണ്ടു് ഒരൊററ സദ്വസ്തുവാണു് ഈ പ്രപഞ്ചത്തിലുള്ള സകലതുമായി വിരിഞ്ഞു നില്ക്കുന്നതെന്ന പറയുന്നതുപോലെ ശരിയാണു്, ഒരേയൊരു ചിത്താണു്—അറിവാണു്—ഇതെല്ലാമായി വിരിഞ്ഞുനില്ക്കുന്നതെന്ന പറയുന്നതും. ഈ അർത്ഥത്തിൽ ചിത്തിനെ വേദാന്തപ്രകരണഗ്രന്ഥങ്ങളിൽ ചിദ്വസ്തുവെന്നും വിളിച്ചുപോരാറുണ്ടു്. നമ്മുടെ അന്വേഷണം ദൃശ്യപ്രപഞ്ചത്തിലെ പരമാർത്ഥം കണ്ടെത്താനാണല്ലോ. ആ പരമാർത്ഥം മറെറാന്നുമല്ല. ഏകമായ ചിദ്വസ്തു തന്നെയാണതു്. ഈ സൂത്രകർത്താവു തന്നെ ഈ തത്ത്വം ആത്മോപദേശശതകത്തിൽ ഒത്ത നടുവിലുള്ള 50-ാം ശ്ലോകത്തിൽ ഇങ്ങനെ വ്യക്തമാക്കിയിരിക്കുന്നു:

നിലമൊടു നീരതുപോലെ കാററു തീയും
വെളിയുമഹംകൃതി വിദ്യയും മനസ്സും
അലകളുമാഴിയുമെന്നുവേണ്ടയെല്ലാ—
വുലകുമുയർന്നറിവായി മാറിടുന്നു.

ഒരറിവാകുന്ന സത്യമാണു് ഇക്കാണുന്ന അനന്തവൈജാത്യമുള്ള ഭൗതികപ്രപഞ്ചമായി ഭാസിക്കുന്നതു് എന്നു കരുതാൻ സാധാരണഗതിയിൽ ചിന്തിച്ചുശീലമുള്ളവർക്കു പ്രയാസമാണു്. നമുക്കല്പം അടുത്തുചെന്നു പരിശോധിച്ചു നോക്കാം:

മുമ്പിലൊരു റോസാപ്പൂവിരിക്കുന്നു. അതിനെ റോസാപ്പൂവെന്നു തിരിച്ചറിയുകയും ചെയ്യുന്നു. മുമ്പു റോസാപ്പൂവ് കണ്ടു അനുഭവമുള്ളവർക്കു മാത്രമേ ഇതു റോസാപ്പൂവാണെന്ന അനുഭവമുണ്ടാവുകയുള്ളു. അതായതു്, മനസ്സിലുണ്ടായിരുന്ന റോസാപ്പൂവെന്ന സങ്കല്പത്തെ, കണ്ട വസ്തുവിലേക്കു വിക്ഷേപിച്ചിട്ടാണ് അതിനെ റോസാപ്പൂവെന്നു തിരിച്ചറിയുന്നതു്. എന്നു പറഞ്ഞാൽ 'ഇന്നതു്' എന്നു് ഒരു വസ്തുവിനെ തിരിച്ചറിയുമ്പോഴും, മനസ്സിലുണ്ടായിരുന്ന രൂപസങ്കല്പത്തെ ആ വസ്തുവിൽ കാണുകയാണ് ചെയ്യുന്നതു്. തിരിച്ചറിഞ്ഞ വസ്തുവിന്റെ ഉണ്മ വെളിയിലല്ല മനസ്സിലാണ് എന്നർത്ഥം.

എന്നാലും വെളിയിലുള്ള വസ്തു ഇല്ലാത്തതാണെന്നു വരുന്നില്ലല്ലോ. അങ്ങനെ കാണാവുന്ന വസ്തുക്കളുടെ ആകെത്തുകയെയാണല്ലോ ദൃശ്യപ്രപഞ്ചം എന്നു വിളിച്ചുപോരുന്നതു്. ദൃശ്യം എന്നാൽ നേരിട്ടു കാണത്തക്കതു് എന്നാണർത്ഥം. നമ്മുടെ കണ്ണുകൊണ്ടു നേരിട്ടു കാണാവുന്നതു് അർദ്ധവൃത്താകൃതിയിലുള്ള ഒരു ചെറിയ മണ്ഡലത്തിൽ പെടുന്ന വസ്തുക്കൾ മാത്രമാണ്. നമ്മുടെ ദൃശ്യമണ്ഡല (visual field) ത്തിനു പുറത്തുള്ളതാണ് ബാഹ്യലോകത്തിലെ ഏറിയ പങ്കും എന്നാണെങ്കിലും, അതും ദൃശ്യലോകത്തിൽ പെട്ടതാണ് എന്നു കാണുന്നതു മനസ്സാണ്. അതായതു്, ദൃശ്യമണ്ഡലത്തിനു പുറത്തുള്ള ദൃശ്യലോകം മുഴുവൻ സങ്കല്പരൂപത്തിലാണിരിക്കുന്നതു്.

ഇനി ദൃശ്യമണ്ഡലത്തിനുള്ളിൽ കാണുന്ന വസ്തുക്കളുടെ കാര്യം നോക്കാം. അതിലൊന്നാണ് റോസാപ്പൂവ്. അതിനെ നമ്മൾ നേരിട്ടു കാണുന്നു എന്നതാണ് അനുഭവം. എന്നാൽ നമുക്കു നേരിട്ടനുഭവമാകുന്നതു റോസാപ്പൂവിന്റെ രൂപം, മണം, പേലവത്വം എന്നിങ്ങനെയുള്ള പലതരം ഗുണങ്ങളാണ്. രൂപമോ മണമോ പേലവത്വമോ ഒന്നും റോസാപ്പൂവല്ല. ഈ ഗുണങ്ങൾക്കെല്ലാം ഗുണിയായിരിക്കുന്നതാണ് റോസാപ്പൂവ്. നേരിട്ടനുഭവമാകുന്നതു ഗുണങ്ങൾ മാത്രം. അതു വച്ചുകൊണ്ടു ഗുണിയായ റോസാപ്പൂവിനെ അറിവിൽ ആനുഭൂതികമായി ദർശിക്കുകയാണു ചെയ്യുന്നതു്. അതായതു്, യഥാർത്ഥ റോസാപ്പൂവിരിക്കുന്നതു അറിവിലാണ്. വെളിയിലിരിക്കുന്നതുപോലെ നമ്മൾ കാണുന്നതു അതിന്റെ ഗുണങ്ങൾ മാത്രം. ഗുണിയായ വസ്തു അറിവിലും ഗുണങ്ങൾ വെളിയിലുമിരിക്കുന്നു എന്നു പറയുന്നതു അസംബന്ധ

മാണ്. ഗുണങ്ങളെല്ലാം ഗുണിയിൽതന്നെ ഇരിക്കണം. ഗുണി അറിവിലാണിരിക്കുന്നത്. അതുകൊണ്ട് ഗുണങ്ങളും അറിവിൽ തന്നെ ഇരിക്കുന്നു. പിന്നെ വെളിയിലിരിക്കുന്നതുപോലെ കാണുന്നതെങ്ങനെ? അതാണു മായ. മറെറാരു വിശദീകരണവും അതിനു നൽകാനാവില്ല. ഇപ്പറഞ്ഞ തത്ത്വം റോസാപ്പൂവു മാതിരിയുള്ള ഒരു വസ്തുവിനെ സംബന്ധിച്ച് എത്രത്തോളം ശരിയാണോ അത്രത്തോളം ദൃശ്യലോകത്തെ സംബന്ധിച്ചും ശരിയാണ്. നാം വെളിയിലിരിക്കുന്ന ഒരു ലോകത്തെയല്ല കാണുന്നത്. അറിവിലിരിക്കുന്ന ലോകത്തെയാണ്. അറിവു തന്നെയാണ് വെളിയെന്ന തരത്തിലും, വെളിയിലിരിക്കുന്ന ലോകമെന്ന തരത്തിലും, അതിനെ കണ്ടുകൊണ്ടിരിക്കുന്ന നമ്മളെന്ന തരത്തിലും, അവ കാണുമ്പോഴുള്ള സുഖദുഃഖാനുഭവങ്ങളും എന്ന തരത്തിലും ഒക്കെ അനന്തവൈജാത്യത്തോടുകൂടി ഭാസിക്കുന്നത്. സൂത്രകർത്താവായ ഗുരു ഈ തത്ത്വരഹസ്യം ആത്മോപദേശശതകത്തിലെ 32–ാം ശ്ലോകത്തിൽ സംഗ്രഹിച്ചിരിക്കുന്നു. ഇവിടെ പറഞ്ഞ ഗുണം—ഗുണി എന്നിവയുടെ സ്ഥാനത്ത് അതേ അർത്ഥത്തിൽ ധർമ്മം-ധർമ്മി എന്ന പദങ്ങളാണു ഗുരു ഉപയോഗിച്ചിരിക്കുന്നത് എന്നു മാത്രം:

അറിവതു ധർമ്മിയെയല്ല ധർമ്മമാ,മീ–
യരുളിയ ധർമ്മിയദൃശ്യമാകയാലേ
ധര മുതലായവയൊന്നുമില്ല താങ്ങ -
ന്നൊരു വടിവാമറിവുള്ളതോർത്തിടേണം.

ഗുരുവിന്റെ ദർശനാവിഷ്കരണശൈലിയിൽ ഈയൊരു തത്ത്വത്തിന്—അറിവു മാത്രമാണ് എല്ലാമായി പ്രകാശിക്കുന്നതെന്ന തത്ത്വത്തിന്--വളരെ പ്രധാനപ്പെട്ടൊരു സ്ഥാനമുണ്ടെന്നു പറയേണ്ടിയിരിക്കുന്നു. ഗുരുവിന്റെ ദാർശനികകൃതികളിലെല്ലാം പല സന്ദർഭങ്ങളിൽ പല തരത്തിൽ ഇതാവർത്തിച്ചിട്ടുള്ളതു കാണാം. ഉദാഹരണത്തിന് 'അദ്വൈതദീപിക'യിൽ പറയുന്നു:

വാസസ്സു തന്തുവിതു പഞ്ഞിയിതാദിമൂല–
ഭൂതപ്രഘാതമിതുമോർക്കുകിലിപ്രകാരം
ബോധത്തിൽ നിന്നു വിലസുന്നു മരുസ്ഥലത്തു
പാഥസ്സുപോലെ; പരമാവധി ബോധമത്രേ. [22]

'ദർശനമാല'യിൽ ഇതേ തത്ത്വം അവതരിപ്പിക്കുമ്പോൾ സത്തു തന്നെയാണ് ചിത്തായിരിക്കുന്നത്, അഥവാ ചിത്തു

തന്നെയാണ്, സത്തായിരിക്കുന്നത്, എന്നതിനു പ്രത്യേകം ഊന്നൽ കൊടുത്തിരിക്കുന്നു:

ചിദേവ നാന്യദാഭാതി ചിതഃ പരമതോ നഹി
യച്ച നാഭാതി തദസദ്യസത്തന്ന ഭാതി ച.[23]

[ചിത്തല്ലാതെ മറ്റൊന്നും ഭാസിക്കുന്നില്ല. അതിനാൽ ചിത്തിനപ്പുറം മറ്റൊരു സത്യമില്ല. യാതൊന്നാണോ ഭാസിക്കാത്തതു് അതു് അസത്താണ്. യാതൊന്നാണോ അസത്തായിട്ടുള്ളതു് അതു് ഭാസിക്കുന്നുമില്ല.]

അദ്വൈതദർശനം അഞ്ചു ശ്ലോകങ്ങളിൽ ഒതുക്കിക്കൊണ്ടു ഗുരു രചിച്ച അത്യസാധാരണമായൊരു കൃതിയാണ് 'ബ്രഹ്മവിദ്യാപഞ്ചകം'. അതിലെ നാലാമത്തെ ശ്ലോകവും അദ്വയമായ സത്യം ഏകമായ ചിദ്വസ്തുവല്ലാതെ മറ്റൊന്നുമല്ല എന്നു വെളിപ്പെടുത്തിക്കൊണ്ടുള്ളതാണ്. ചിദ്വസ്തുവിനെ പ്രസ്തുത ശ്ലോകത്തിൽ 'പ്രതിപദാ' എന്നാണു വിളിച്ചിരിക്കുന്നതു്. 'പ്രതിപത്' എന്നതു ചിത്തിന്റെ ഒരു പര്യായപദമാണ്. എന്നാൽ അതു സ്ത്രീലിംഗശബ്ദമാണ്. അതുകൊണ്ടു് പ്രയോഗത്തിൽ 'പ്രതിപദാ' എന്നാകാം. ചിത്തിനെ ഒരു സ്ത്രീയായി ഭാവന ചെയ്തുകൊണ്ടാണ് ഗുരു ഇവിടെ തത്ത്വം അവതരിപ്പിക്കുന്നതു്: അവൾ സ്വന്തം പ്രകൃതിയിൽ നിന്നും ഈ ജഗത്തിനെ സൃഷ്ടിച്ചിട്ടു്, അതിൽ അനുപ്രവേശം ചെയ്തു വർത്തിക്കുന്നു. അവൾ തന്നെയാണ് പ്രാണിയെന്ന നിലയിൽ വെളിയിൽ കാണപ്പെടുന്നതെല്ലാം. അവൾ തന്നെയാണ് ഓരോന്നിനെയും പ്രത്യേകം പ്രത്യേകം അനുഭവിക്കുന്ന ഭോക്താവിന്റെ രൂപം കൈക്കൊള്ളുന്നതു്. അവൾ നിമിത്തമാണ് നമ്മൾ ഓരോരുത്തരും സുഷുപ്തിയിൽ പ്രാജ്ഞനായിരിക്കുന്നതു്. അവളുടെ ആത്മകലയാണ് ഞാൻ എന്ന ഭാവത്തിൽ ഓരോരുത്തരുടെയും അന്തരംഗത്തിൽ ഇരുന്നുകൊണ്ടു സ്ഫുരിക്കുന്നതു്. ജനങ്ങൾ അന്യോന്യം മംഗളം ആശംസിക്കുന്നതും അവൾക്കു വേണ്ടിയാണ്. അത്തരത്തിൽ പൂർണ്ണയായ ആ പ്രതിപത് അഥവാ അറിവു് നീ തന്നെയാണ് എന്നു് അറിഞ്ഞുകൊൾക.

വെറും ഭൗതികമായ ഒരു വസ്തു നമുക്കു ഇന്ദ്രിയഗോചരമായി ഓരോരുത്തർക്കും ഉണ്മയുള്ളതായിരിക്കുന്നതു് അവരവരുടെ അനുഭവത്തിന്റെ രൂപത്തിലാണെന്ന വസ്തുത നമ്മൾ ഓർക്കാറേയില്ല. ഒരു വസ്തുവിനെ കാണാം; അതൊരനുഭവമാണ്. മണത്തു

നോക്കാം; അതു മറെറാരനുഭവമാണ്. ഒരു വസ്തുവിനെ തൊടാം; അതു വേറൊരനുഭവമാണ്. കേൾക്കാം; അതു മറെറാരനുഭവം. രുചിച്ചുനോക്കാം; അതു വേറൊരനുഭവം. സങ്കല്പിച്ചു നോക്കാം; അതു മറെറാരനുഭവം. അനുഭവങ്ങളെല്ലാം മനസ്സിലാണ്—അറിവിലാണ്. അറിവിന്റെ രൂപത്തിലല്ലാതെ ഒന്നും ഗോചരമായിരിക്കുന്നില്ല. വസ്തുക്കളുടെ ഭൗതികതയും ഖരത്വവും ഒക്കെ അറിവിലുണ്ടാകുന്ന വ്യത്യസ്തമായ അനുഭവങ്ങളാണ്. അതുകൊണ്ടാണ് 'ദർശനമാല'യിൽ ഗുരു പറഞ്ഞതു്, 'ചിദേവ നാന്യദാഭാതി'. അറിവു പ്രകാശ രൂപമാണ്. അതുകൊണ്ടു് ഈ സൂത്രത്തിൽ പറയുന്നു: 'തജ്ജ്യോതിഃ' ആത്യന്തികമായ സത്യത്തെ കേവലം അറിവായി ദർശിക്കുന്നതു് ഗുരുവിന്റെ 'അറിവു്', 'ജനനീനവരത്നമഞ്ജരി' എന്നിങ്ങനെയുള്ള കൃതികളിലും പ്രകടമായി കാണാം. ബ്രഹ്മസത്യത്തെ ഇത്തരത്തിൽ കേവലം അറിവായി കണക്കാക്കിക്കൊണ്ടു ഉപനിഷത്തുകളുടെ അന്തർരഹസ്യത്തിലേക്കു കടക്കാൻ ശ്രമിക്കുമ്പോൾ, അതിലെ അടഞ്ഞുകിടന്നിരുന്ന പല വാതിലുകളും തുറന്നു കിട്ടുന്ന അനുഭവം നമുക്കുണ്ടാകും.

## ആനന്ദം

നമ്മിലെല്ലാം ആത്യന്തികമായ പൊരുളായിരിക്കുന്നതു അറിവാണല്ലോ. അതു വെറുതേയിരിക്കുകയില്ല. വൃത്തിയോടു കൂടിയിരിക്കും, അറിഞ്ഞുകൊണ്ടിരിക്കും. ഓരോ വിഷയവും അറിയുമ്പോൾ നമ്മൾ അറിയാതെ തന്നെ ഒരു വിലയിരുത്തൽ കൂടി നടത്തും; അറിഞ്ഞ ആ വിഷയത്തിനു നമ്മുടെ ജീവിതത്തിൽ എന്തർത്ഥമാണുള്ളതെന്നു്. ഒരർത്ഥവും ഇല്ലാത്തതാണെന്നു കാണുകയാണെങ്കിൽ വലിച്ചെറിയും. അർത്ഥമുള്ളതാണെന്നു കണ്ടാൽ സൂക്ഷിച്ചു വെയ്ക്കും. വസ്തുക്കളുടെ കാര്യത്തിൽ മാത്രമല്ല, ആദർശങ്ങളുടെയും ആശയങ്ങളുടെയും കാര്യത്തിലും ഇതുതന്നെയാണ് സ്ഥിതി. ഓരോന്നും ഇഷ്ടമാണോ അനിഷ്ടമാണോ ഉദാസീനതയാണോ ഉള്ളിലുണർത്തുന്നതു് എന്നതു വച്ചുകൊണ്ടായിരിക്കും ഈ വിലയിരുത്തൽ നടത്തുക. ഈ വിലയിരുത്തൽ ബോധപൂർവ്വമാകാം, അല്ലാതെയുമാകാം. രണ്ടായാലും അറിവിലാണ് വിലയിരുത്തൽ നടക്കുന്നതു്. ഇഷ്ടം, അനിഷ്ടം, ഉദാസീനത എന്നീ ഭാവങ്ങളും അതിനോടൊപ്പമുള്ള സുഖദുഃഖാനുഭവങ്ങളും ഉണ്ടാവുന്നതും അറിവിലാണ്. ഇങ്ങനെ നമ്മുടെ സുഖ

ദുഃഖാനുഭവങ്ങരം വച്ചുകൊണ്ടു അറിയപ്പെടുന്ന ഏതിനെയും അള ക്കുന്നതായിട്ടു നമ്മിലുള്ള അംശത്തെയാണ് ആനന്ദം എന്നു വിളി ക്കുന്നതു്. അറിവു വൃത്തിയോടുകൂടിയിരിക്കുമ്പോരം ആനന്ദാത്മ കമായിട്ടായിരിക്കും—സുഖദുഃഖാനുഭവങ്ങളുടെ രൂപത്തിലായി രിക്കും—നമ്മരം അതനുഭവിക്കുക. അതുകൊണ്ടു ചിത്തു സത്താ യിരിക്കുന്നതോടൊപ്പം ആനന്ദസ്വരൂപവുമാണ്. ആത്മാവി ൻെറ സ്വരൂപം ഒരേസമയം സത്തും ചിത്തും ആനന്ദവുമാണ്.

അറിവിൻെറ ഭാവസ്ഫുരണം എന്ന നിലയിൽ ജീവിത ത്തിൽ സുഖദുഃഖാനുഭവങ്ങരം മാറിമാറി വരും. എന്നാൽ അതിനെ യൊക്കെ ആനന്ദസ്വരൂപമായ ആത്മാവിൻെറ പലതരത്തി ലുള്ള—പ്രസാദാത്മകമോ നിഷേധാത്മകമോ ആയ—ബഹിഃ സ്ഫുരണങ്ങരം മാത്രമാണെന്നു കാണുമ്പോരം സുഖദുഃഖങ്ങളെ ഒരുപോലെ കണക്കാക്കാനുള്ള ഒരു സമനില ജീവിതത്തിനു കൈവരും. സുഖദുഃഖകാരണങ്ങളായ ബാഹ്യവിഷയങ്ങളോടും സംഭവങ്ങളോടും ഒരു തരം നിസ്സംഗതയും അതോടൊപ്പം വളന്നു വരും. അത്തരത്തിലുള്ള സമനിലയാണ് മനുഷ്യനു ജീവിത ത്തിൽ യാഥാത്ഥ്യമാക്കിത്തീക്കാവുന്ന പരമാനന്ദം.

നടുനിലതന്നിലിരിക്കും നെടുനാളൊന്നായവന്നു സൗഖ്യം താൻ'

എന്നു സൂത്രകത്താവായ ഗുരു തന്നെ മറെറാരവസരത്തിൽ പറ യുന്നുമുണ്ടു്.

ആത്മാന്വേഷണം നടത്തുന്ന ഒരുവൻ തന്നിൽ പൊരുളായി രിക്കുന്നതു സച്ചിദാനന്ദമായ ജ്യോതിസ്സ്വരൂപമാണെന്നു അനുഭ വിച്ചറിയുമ്പോരം, തന്നിൽ പൊരുളായിരിക്കുന്നതു മാത്രമല്ല അറിയുന്നതു്. സകലതിലും പൊരുളായിരിക്കുന്ന ആത്മസത്യ ത്തെ—ബ്രഹ്മസത്യത്തെ—ആണറിയുന്നതു്. ഒരു ആഭരണം തന്നിലിരിക്കുന്ന സത്യത്തെ സ്വണ്ണമെന്നു് അറിയുമ്പോരം സക ല ആഭരണങ്ങളിലും ഇരിക്കുന്ന സ്വണ്ണത്തെ സംബന്ധിക്കുന്ന അറി വായിത്തീരുന്നതുപോലെ. അങ്ങനെയാണ് ആത്മജ്ഞാനം ഫ ലത്തിൽ ബ്രഹ്മജ്ഞാനമായിത്തീരുന്നതു്. അതുകൊണ്ടു് ബ്രഹ്മ സത്യം അറിയാനാഗ്രഹിക്കുന്നവർ അന്വേഷിച്ചു കണ്ടെത്തേണ്ട തു സ്വാത്മരഹസ്യം തന്നെയാണ്. ഈ തത്ത്വം ഒന്നാമത്തെ സൂത്രത്തിൽ നാം കണ്ടതുമാണ്. ഇങ്ങനെ തന്നിലെ രഹസ്യം കണ്ടെത്തുമ്പോരം സകലതിനെയും സംബന്ധിക്കുന്ന രഹസ്യം

കണ്ടെത്തിക്കഴിഞ്ഞു എന്ന സംതൃപ്തി അന്വേഷകനുണ്ടാകുന്നു. ആ സംതൃപ്തിയും ഉണ്ടാവുന്നതു അനുഭവരൂപത്തിലാണ്— അറിവിലാണ്.

എല്ലാവരും ലക്ഷ്യമാക്കുന്നതു് ആനന്ദത്തെയാണ്. ആ ആനന്ദമാകട്ടെ അറിവിലുണരുന്നതുമാണ്. ആത്മസ്വരൂപം തന്നെയായിരിക്കുന്ന ആനന്ദത്തെ ഉണർത്തിത്തരുന്നതിനുള്ള ഉപാധികൾ മാത്രമാണു ബാഹ്യവിഷയങ്ങൾ. എന്നാലും ഈ സത്യം മറന്ന നമ്മൾ, നമ്മുടെ ആനന്ദത്തിനാധാരം ബാഹ്യവിഷയങ്ങളാണെന്നു കരുതി അവയോടു പ്രിയം വളർത്തിയെടുക്കുന്നു. അപ്പോൾ 'ഇതെനിക്കു പ്രിയപ്പെട്ടതു്', 'അതു നിനക്കു പ്രിയപ്പെട്ടതു്', 'മറേറതു ഇനിയൊരുത്തനു പ്രിയപ്പെട്ടതു്' എന്നിങ്ങനെയുള്ള താല്പര്യഭേദങ്ങളും, അതിൽനിന്നുളവാകുന്ന ആശയാഭിപ്രായസംഘട്ടനങ്ങളുമൊക്കെ രൂപം കൊള്ളുന്നു. ഇവരെല്ലാം ഉന്നം വെയ്ക്കുന്നതു് ആനന്ദത്തെ മാത്രമാണെന്നും, അക്കാര്യത്തിൽ അഭിപ്രായവ്യത്യാസമില്ലെന്നും, അഭിപ്രായവ്യത്യാസമുള്ളതു പ്രിയവിഷയങ്ങളുടെ കാര്യത്തിൽ മാത്രമാണെന്നും, ആനന്ദം അവരവരിൽതന്നെ ആത്മസ്വരൂപമായിരിക്കുകയാണെന്നും, തനിക്കും മററുള്ളവക്കും പ്രിയപ്പെട്ടതു ഒന്നുതന്നെയാണെന്നും ബോധ്യമായവർക്കു ജീവിതത്തിൽ സമരസം കൈവരും. ഈ ആനന്ദരഹസ്യം വെളിപ്പെടുത്തിക്കൊണ്ടു ഗുരു പറയുന്നു:

> പ്രിയമൊരു ജാതിയിതെൻ പ്രിയം, ത്വദീയ-
> പ്രിയമപരപ്രിയമെന്നനേകമായി
> പ്രിയവിഷയം പ്രതി വന്നിടും ഭ്രമം; തൻ-
> പ്രിയമപരപ്രിയമെന്നറിഞ്ഞിടേണം. [25]

ആത്മസത്യം ചേതനാത്മകമാണ്. അതിന്റെ ആനന്ദസ്വരൂപവും ചേതനാത്മകമാണ്. സത്യം ക്രിയാത്മകമായിരിക്കുമ്പോൾ അതിനെ പ്രകൃതിയെന്നു വിളിക്കുന്നു. ആത്മാവിന്റെ ആനന്ദസ്വരൂപതയും പ്രകൃതിയുടെ വികൃതിക്കു വിധേയമാകുമ്പോൾ അതിൽ നിന്നു തന്നെ സ്വയം പിരിഞ്ഞുണ്ടാകുന്നതാണു ഭോക്താവെന്ന ഭാവവും ഭോഗ്യവിഷയം എന്ന ഭാവവും. ഈ രണ്ടു ഭാവങ്ങൾ തമ്മിലുള്ള സന്നികർഷതയിൽ നിന്നും രണ്ടിലും സമാനമായിരിക്കുന്ന ആനന്ദഘനത ആനുഭൂതികമായിത്തീരും. അതാണു നമ്മുടെ സുഖദുഃഖാനുഭവങ്ങൾ. ആത്മാവിന്റെ ആനന്ദ

സ്വരൂപത ഭോക്താവായും ഭോഗ്യവിശ്വമായും പിരിയുന്നതിനെ 'ആത്മോപദേശശതക'ത്തിൽ ഇങ്ങനെ ചിത്രീകരിച്ചിരിക്കുന്നു:

പ്രകൃതി പിരിഞ്ഞൊരു കൂറു ഭോക്തൃരൂപം,
സകലവുമായ് വെളിയേ സമുല്ലസിക്കും
ഇഹപരമാമൊരു കൂറിദന്തയാലേ
വികസിതമാമിതു ഭോഗ്യവിശ്വമാകും. 26

രണ്ടു അരണികൾ കടയുമ്പോൾ അഗ്നി വെളിപ്പെട്ടു വരുന്നതുപോലെയാണു ഭോക്തൃഭോഗ്യങ്ങൾ തമ്മിലുള്ള സന്നികർഷതകൊണ്ട് ആനന്ദാനുഭവം ഉണ്ടാകുന്നത് എന്ന പരമാർത്ഥം വിവേകശാലികൾ അറിയുന്നത് ഒരു പുതിയ പ്രകാശാനുഭവമായിട്ടാണ്. അതുകൊണ്ടു ഗുരു പറയുന്നു ''തജ്ജ്യോതിഃ.''

ആനന്ദാത്മകമായ ആത്മസത്യത്തെ നാം കാണുന്നതു പ്രകൃതിയിൽ പ്രകടമായിരിക്കുന്ന ഓരോന്നിനെയും കോർത്തിണക്കിയിരിക്കുന്ന അദൃശ്യമായ ഒരു നൂലായിട്ടാണ്. അന്തരീക്ഷത്തിലെ വായു, ഭൂമി, ഭൂമിയിലും അന്തരീക്ഷത്തിലുമുള്ള വെള്ളം, സസ്യജാലങ്ങൾ, ജീവിവർഗ്ഗങ്ങൾ ഇവയുടെയെല്ലാം അസ്തിത്വവും ജീവിതവും തമ്മിൽ കോർത്തിണക്കിയിരിക്കുന്നതു് ഓരോ സൂക്ഷ്മാംശത്തിലും ഒന്നു മറ്റൊന്നിനു ഉപകരിക്കുന്ന തരത്തിലാണ്. അതായതു്, ഒന്നിന്റെ ഉണ്മ മറ്റൊന്നിന്റെ അസ്തിത്വത്തെയും ആനന്ദാനുഭവത്തെയും ഉറപ്പുവരുത്തുന്ന തരത്തിലാണ്. ഈ തത്ത്വത്തെയാണ് ആധുനികശാസ്ത്രത്തിൽ ഡീപ് ഇക്കോളജി (deep-ecology) എന്നു വിളിച്ചുപോരുന്നതു്. അങ്ങനെ നോക്കുമ്പോൾ ആനന്ദസാക്ഷാത്കാരത്തിനു വേണ്ടിയുള്ള അടങ്ങാത്ത ഒരു ത്വരയിലാണ് വിശ്വത്തിലുള്ള സകലതിനെയും കോർത്തിണക്കിയിരിക്കുന്നതെന്നു കാണാം. നാരായണ ഗുരു അതുകൊണ്ടു പറയുന്നു:

ആനന്ദ ഏവാസ്തി ഭാതി
നാന്യഃ കശ്ചിദതോഽഖിലം
ആനന്ദഘനമന്യന്ന
വിനാഽനന്ദേന വിദ്യതേ. 27

[ആനന്ദത്തിനു മാത്രമാണ് അസ്തിത്വമുള്ളതു്. അതു മാത്രമാണു ഭാസിക്കുന്നതു്. അതല്ലാതെ മറ്റൊരു സത്യമില്ല. ഈ വിശ്വ

ത്തിലുള്ള സകലത്തും ആനന്ദഘനമാണ്. ആനന്ദമല്ലാതെ മററൊന്നും ഉണ്ടായിരിക്കുന്നില്ല.]

ഇങ്ങനെ ആത്മാവിനെ സത്തായിക്കാണുമ്പോൾ സത്തല്ലാതെ മററൊന്നുമില്ല എന്നും, ചിത്തായി കാണുമ്പോൾ ചിത്തത്തല്ലാതെ മററൊന്നുമില്ല എന്നും, ആനന്ദമായി കാണുമ്പോൾ ആനന്ദമല്ലാതെ മററൊന്നുമില്ല എന്നും വരുന്നു. സത്തും ആനന്ദവും ഒരേപോലെ, ചിത്തിലെ, അറിവിലെ, അനുഭവങ്ങളാണ്, അറിവാണ്, പ്രകാശമയമാണ്. അതുകൊണ്ടു ഗുരു പറയുന്നു: 'തജ്ജ്യോതിഃ'.

ജ്യോതിസ്സ്വരൂപമായ സച്ചിദാനന്ദം മാത്രമാണുള്ളതെന്നും, നാനാത്വത്തോടുകൂടി കാണപ്പെടുന്നതെല്ലാം ഒരേ ആത്മാവിൽ സന്മയമായും ചിന്മയമായും ആനന്ദമയമായും ഉണ്ടാവുന്ന ഭാവപ്രതീതികൾ മാത്രമാണെന്നും കണ്ടറിയുമ്പോൾ, ഞാൻ ആ ഭാവരഹിതമായ, ജനനമരണങ്ങളില്ലാത്ത, ആത്മാവാണെന്നു ദർശിച്ചു അമൃതനായിത്തീരുന്നു. നാനാത്വത്തെ സത്യമായി കാണുന്നവർ ജനനത്തെയും മരണത്തെയും സത്യമെന്നപോലെ കരുതി അതിന്റെ ലോകത്തിൽ കുടുങ്ങിപ്പോകുന്നു. 'ദർശനമാല'യിലെ അപവാദദർശനം സമാപിപ്പിച്ചുകൊണ്ടു ഗുരു പറയുന്നു:

സർവം ഹി സച്ചിദാനന്ദം
നേഹ നനാ ഽസ്തി കിഞ്ചന
യഃ പശ്യതീഹ നാനേവ
മൃത്യോർമൃത്യും സ ഗച്ഛതി. 28

[സർവവും സച്ചിദാനന്ദമാണ്. ഒട്ടും തന്നെ നാനാത്വം ഇതിലില്ല. ഇതിൽ നാനാത്വം ഉണ്ടെന്നു കാണുന്നവൻ മൃത്യുവിൽ നിന്നു മൃത്യുവിലേക്കു പൊയ്ക്കൊണ്ടിരിക്കും.]

ഉപനിഷത്തുകളിൽ വരുന്ന ഇത്തരം പരാമർശങ്ങളിൽ വളരെ മുഖ്യമായ ഒന്നാണ് ഐതരേയോപനിഷത്തിലെ മൂന്നാം അദ്ധ്യായം. ആ ഭാഗം ഇങ്ങനെയാണ്:

കോ ഽയ മാത്മേതി വയമുപാസ്മഹേ, കതരഃ സ ആത്മാ, യേന വാ പശ്യതി യേന വാ ശൃണോതി യേന വാ ഗന്ധാനാജിഘ്രതി യേന വാ വാചം വ്യാകരോതി യേന വാ സ്വാദു ചാസ്വാദു ച വിജാനാതി.

യദേതദ്ധൃദയം മനശ്ചൈതത് സംജ്ഞാനമാജ്ഞാനം വിജ്ഞാനം പ്രജ്ഞാനം മേധാ ദൃഷ്ടിർധൃതിർമതിർമനീഷാ

ജ്ഞൂതിഃ സ്മൃതിഃ സങ്കല്പഃ ക്രതുരസുഃ കാമോ വശ ഇതി സർവ്വാണ്യേവൈതാനി പ്രജ്ഞാനസ്യ നാമധേയാനി ഭവന്തി. ഏഷ ബ്രഹ്മൈഷ ഇന്ദ്ര ഏഷ പ്രജാപതിരേതേ സർവ്വേ ദേവാ ഇമാനി ച പഞ്ച മഹാഭൂതാനി പൃഥിവീ വായുരാകാശ ആപോ ജ്യോതീംഷീത്യേതാനീമാനി ച ക്ഷുദ്രമിശ്രാണീവ ബീജാനി ഇതരാണി ചേതരാണി ചാണ്ഡജാനി ച ജാരുജാനി ച സ്വേദജാനി ചോദ്ഭിജ്ജാനി ചാശ്വാ ഗാവഃ പുരുഷാ ഹസ്തിനോ യത് കിഞ്ചേദം പ്രാണി ജംഗമം ച പതത്രി ച യച്ച സ്ഥാവരം സർവ്വം തത് പ്രജ്ഞാനേത്രം പ്രജ്ഞാനേ പ്രതിഷ്ഠിതം പ്രജ്ഞാനേത്രോ ലോകഃ പ്രജ്ഞാ പ്രതിഷ്ഠാ പ്രജ്ഞാനം ബ്രഹ്മ. [29]

[എന്താണ് ഈ സത്യം? നമ്മൾ ആത്മാവെന്ന തരത്തിൽ അതിനെ ഉപാസിക്കുന്നു. രണ്ടിലേതാണ് ആത്മാവ്? യാതൊന്നു മുഖാന്തരമാണോ കാണുന്നത്, യാതൊന്നു മുഖാന്തരമാണോ കേൾക്കുന്നത്, യാതൊന്നു മുഖാന്തരമാണോ ഗന്ധങ്ങളെ മണക്കുന്നത്, യാതൊന്നു മുഖാന്തരമാണോ വാക്കുകൾ ഉച്ചരിക്കപ്പെടുന്നത്, യാതൊന്നു മുഖാന്തരമാണോ സ്വാദുള്ളതും സ്വാദില്ലാത്തതും തിരിച്ചറിയുന്നത് അതാണ് ആത്മാവ്.

യാതൊന്നാണോ ഹൃദയമായിരിക്കുന്നത്, മനസ്സായിരിക്കുന്നത്, അതാണ് ആത്മാവ്. സംജ്ഞാനം, ആജ്ഞാനം, വിജ്ഞാനം, പ്രജ്ഞാനം, മേധാ, ദൃഷ്ടി, ധൃതി, മനീഷാ, ജ്ഞൂതിഃ സ്മൃതി, സങ്കല്പം, ക്രതു, അസു, കാമം, വശം, ഇതെല്ലാം അറിവിന്റെ നാമധേയങ്ങളാകുന്നു.

അതു തന്നെയാണു ബ്രഹ്മാവ്. അതു തന്നെയാണ് ഇന്ദ്രൻ. അതു തന്നെയാണു പ്രജാപതി. അതു തന്നെയാണ് എല്ലാ ദേവന്മാരും. പൃഥ്വി, വായു, ആകാശം, അപ്, ജ്യോതിസ്സ് എന്നിങ്ങനെയുള്ള പഞ്ചമഹാഭൂതങ്ങളും, ക്ഷുദ്രവും മിശ്രവുമായ ജീവികളും, ഓരോ തരത്തിലുള്ള ബീജങ്ങളായിരിക്കുന്നതും, അണ്ഡജങ്ങൾ, ജാരുജങ്ങൾ, സ്വേദജങ്ങൾ, ഉദ്ഭിജ്ജങ്ങൾ എന്നിവയും, കുതിരകൾ, പശുക്കൾ, മനുഷ്യർ, ആനകൾ, എന്തിനേറെ ജംഗമങ്ങളായിട്ടുള്ള സകല പ്രാണികളും പക്ഷികളും, സ്ഥാവരങ്ങളായിട്ടുള്ളവയും സകലതും പ്രജ്ഞാനേത്രമാകുന്നു. അറിവാകുന്ന നേത്രത്തോടുകൂടിയതാകുന്നു. അറിവാകുന്ന പ്രതിഷ്ഠയോടുകൂടി

യതാകുന്നു. ഈ ലോകമേ അറിവാകുന്ന നേത്രത്തോടുകൂടിയതാണ്. അറിവാകുന്ന പ്രതിഷ്ഠയായ നേത്രത്തോടുകൂടിയതാകുന്നു. അറിവാകുന്ന ബ്രഹ്മം.]

സൂചനകാം

1. ആത്മോപദേശശതകം 18
2. ഭഗവദ്ഗീത XIII.17
2. ഛാന്ദോഗ്യോപനിഷത് VIII.34
4. ബൃഹദാരണ്യകോപനിഷത് IV. iv. 16
5. സർവസാരോപനിഷത് 3.
6. ആത്മോപദേശശതകം 99
7. ഛാന്ദോഗ്യോപനിഷത് VI, i. 4-6,
8. ,, III. xiv. 1
9, തൈത്തിരീയോപനിഷത് III. 1
10. വിവേകചൂഡാമണി 478
11. ആത്മോപദേശശതകം 10
12. ,, 27
13. ഭഗവദ്ഗീത II. 30
14. ,, X. 20
15. തൈത്തിരീയോപനിഷത് II .1
16. ,, III .1
17. ദർശനമാല II .10
18. ഭഗവദ്ഗീത XVII .26
19. ,, II.23, 24
20, സർവസാരോപനിഷത് 3
21. ബ്രഹ്മവിദ്യാപഞ്ചകം 3
22, അദ്വൈതദീപിക 3
23. ദർശനമാല II 8
24. സ്വാനുഭവഗീതി 15
25. ആത്മോപദേശശതകം 21
26. ,, 81
27. ദർശനമാല II .9
28. ,, II .10
29. ഐതരേയോപനിഷത് III. -8.

# സൂത്രം 4

## തേനേദം പ്രജ്ജ്വലിതം

| | |
|---|---|
| തേന | = അതു മുഖാന്തരം |
| ഇദം | = ഈ പ്രപഞ്ചത്തിലുള്ള സകലതും |
| പ്രജ്ജ്വലിതം | = പ്രകാശിതമായിത്തീർന്നിരിക്കുന്നു. |

[അതു മുഖാന്തരം ഈ വിശ്വമാകെ പ്രകാശിതമായിത്തീർന്നിരിക്കുന്നു. (തേജോരൂപമായ ആ സത്യം മുഖാന്തരമാണ് ഈ വിശ്വത്തിലുള്ള സകലതും വെവ്വേറെയെന്നവണ്ണം വെളിവായിരിക്കുന്നതു്.)]

ആത്മാവിന്റെ സ്വരൂപം ജ്യോതിസ്സെന്നു നിർവചിച്ചു കഴിഞ്ഞു. ആ ജ്യോതിസ്സത്തയാണ് ആത്മസത്തയായി അവരവരിൽ വ്യാപിച്ചു നിറഞ്ഞിരിക്കുന്നതു്. ഇനി ആ ജ്യോതിസ്സ്വരൂപമായ ആത്മസത്തയെ കാരണമെന്ന നിലയിലും, അതിന്റെ പ്രകാശത്താൽ പ്രതീതമാകുന്ന വിശ്വത്തെ മുഴുവൻ കാര്യമെന്ന നിലയിലും കാണുന്നു.

എണ്ണമില്ലാത്തത്ര ചരാചരങ്ങളുടെ ആകെത്തുകയാണ് ഈ ലോകം. അതിലുള്ള സകലതും അനിത്യമാണ്. എങ്കിലും ഒന്നിനെ തുടർന്ന് അടുത്തതെന്ന തരത്തിൽ, ആവിർഭാവവും തിരോഭാവവും നിരന്തരം നടന്നുകൊണ്ടിരിക്കുന്നു. ഇങ്ങനെ നിരന്തരം പ്രതീതികൾ ഉണ്ടാകണമെന്നുണ്ടെങ്കിൽ ആ പ്രതീതികൾക്കു അധിഷ്ഠാനമായ ഒരു സത്ത ഉണ്ടായിരിക്കണം. അതു് മാററമററതായിരിക്കണം. ആ മാററമററ സത്യമാണ് ആത്മാവു്. അതു തന്നെയാണ്, തിരകളിലെല്ലാം ജലമെന്നപോലെ, സകലപ്രതീതികളിലും നിറഞ്ഞിരിക്കുന്നതു്. അതിൽ തന്നെയാണ് കാര്യകാരണങ്ങളെ വകതിരിച്ചു കാണുന്നതും.

ഇങ്ങനെ പ്രതീതികൾ നിരന്തരം ആവിർഭവിക്കുകയും തിരോഭവിക്കുകയും ചെയ്തുകൊണ്ടിരിക്കുന്നതിലെ മൂന്നു ഘട്ടങ്ങളെ സാധാരണ വകതിരിച്ചു കാണാറുണ്ടു്—സൃഷ്ടി, സ്ഥിതി, ലയം എന്നിവ. എന്നാൽ കുറച്ചുകൂടി ദാർശനികമായ നിഷ്കൃഷ്ടതയോടുകൂടി അസ്തി, ജന്മം, വൃദ്ധി, പരിണാമം, അപക്ഷയം, വിനാശം എന്നിങ്ങനെ ആറു ഭാവങ്ങളിലൂടെ (ഷഡ്ഭാവങ്ങൾ)

ഓരോ ജീവിയും കടന്നുപോകുന്നതായി കണക്കാക്കിപ്പോരുന്നു. ജനനത്തിനു മുമ്പു 'അസ്തി' എന്ന ഒരു ഘട്ടം ഉള്ളതായിക്കൂടി കണക്കാക്കിയിരിക്കുന്നതു പ്രത്യേകം ശ്രദ്ധിക്കേണ്ടതാണ്. ഇല്ലായ്മയിൽ നിന്നും ഒന്നും പ്രതീതമാവുകയില്ല. പുതിയതായി ഒന്നു ആവിർഭവിച്ചാൽ അതിന് അവസരം നല്കിയ ഒരു കാരണസത്ത അതിനു മുമ്പുണ്ടായിരുന്നില്ല എന്നു കരുതാൻ നിവൃത്തിയില്ല. അതുകൊണ്ടാണ് അസ്തിയെന്ന ഒരു ഘട്ടംകൂടി ജനനത്തിനു മുമ്പായി സങ്കല്പിച്ചിരിക്കുന്നതു്. അതുപോലെതന്നെ, അവസാനത്തെ ഘട്ടമായ വിനാശവും ബാഹ്യമായ വിശേഷരൂപത്തിന്റെ നാശമാണ് (വി—നാശം). അതിലുള്ള സത്തയുടെ അസ്തിത തുടരുകതന്നെ ചെയ്യുന്നു. അതായതു്, ഷഡ്ഭാവങ്ങൾ ഒരു ഋജുരേഖയിലെന്നപോലെ മുന്നേറുന്നതല്ല. ചാക്രികമാണ് അതിന്റെ ഗതി. വിനാശം വീണ്ടും അസ്തിത്വത്തിലവസാനിക്കുന്നു. ജനനമരണങ്ങളില്ലാത്തതും ഏകവുമായ ആത്മസത്യമാണ് ഈ ഭാവാന്തരങ്ങളിലൂടെയെല്ലാം നിർവികാരമായി നിലകൊള്ളുന്നതു്. അതുകൊണ്ടു ഭഗവദ്ഗീത പറയുന്നു:

'അന്തവന്ത ഇമേ ദേഹാ നിത്യസ്യോക്താഃ ശരീരിണഃ
അനാശിനോ ƒപ്രമേയസ്യ'[1]

[നാശരഹിതവും അപ്രമേയവും നിത്യവുമായ ശരീരിക്കു കൈവന്ന ഈ ദേഹങ്ങൾ അവസാനമുള്ളവയാണെന്നു പറഞ്ഞുപോരുന്നു.]

ആവിർഭവിച്ച ഒരു രൂപം പഴയതാകുമ്പോൾ അതു സ്വയം ഇല്ലാതായിപ്പോകും. അതിൽ നിറഞ്ഞിരിക്കുന്ന സത്യത്തിന് പുതിയൊരു രൂപം ഒപ്പം കൈവരികയും ചെയ്യും. ഒരേയാൾ തന്നെ ഇടയ്ക്കിടക്കു ജീർണ്ണിച്ച വസ്ത്രങ്ങൾ കളഞ്ഞിട്ടു പുതിയ വസ്ത്രങ്ങൾ സ്വീകരിക്കുന്നതുപോലെയാണിതെന്നു ഭഗവദ്ഗീത ചൂണ്ടിക്കാണിക്കുന്നു. ജീവിതം ആദിയും അന്തവുമില്ലാതെ നിരന്തരം ചാക്രികമായി നടന്നുകൊണ്ടിരിക്കുന്ന ഒരു പ്രക്രിയയാണ്. ഏതൊരു വസ്തുവിനാണോ നിരന്തരമായ ഈ ഭാവമാററം വന്നുകൊണ്ടിരിക്കുന്നതു് അതാണ് ആത്മാവ്. ജലം എന്ന ദ്രവ്യത്തിൽ ഉള്ളടങ്ങിയിരിക്കുന്നതു് രണ്ടു ഹൈഡ്രജൻ പരമാണുക്കളും ഒരു ഓക്സിജൻ പരമാണുവും ചേർന്ന തന്മാത്രകളാണ്. ശാസ്ത്രത്തിൽ ഇതിനെ $H_2O$ എന്നു വിളിച്ചുപോരുന്നു. ഈ തന്മാത്രകളുടെ സ്വഭാവത്തിനു ഒരു മാററവും വരാതെതന്നെ ആ വസ്തു ദ്രവരൂപത്തിലു

ള്ള വെള്ളമായും, വായുരൂപത്തിൽ നീരാവിയായും, ഖരരൂപത്തിൽ മഞ്ഞുകട്ടയായും ഇതിനെല്ലാമുപരി മേഘമായും മഴയായും മഞ്ഞായും നദിയായും സമുദ്രമായും ഒക്കെ പ്രതീതമാകുന്നു. ഇതു പോലെയാണ് നിർവികാരമായ ആത്മവസ്തു ഈ പ്രപഞ്ചത്തിലുള്ള സകലവികാരഭേദങ്ങളിലും കൂടി മാററമില്ലാതെ നിലകൊള്ളുന്നതു്. അക്കാര്യം വെളിവാക്കിക്കൊണ്ടു 'ദർശനമാല'യിൽ ഗുരു പറയുന്നു:

അസ്തിജന്മർദ്ധിപരിണ-
ത്യപക്ഷയവിനാശനം
ഷഡ്ഭാവ മിഹ യോ യാതി
സ നാന്യോ3വിക്രിയാത്മനഃ 2

[അസ്തി, ജന്മം, വൃദ്ധി, പരിണാമം, അപക്ഷയം, വിനാശം എന്നിങ്ങനെ ഈ ലോകത്തിൽ കാണപ്പെടുന്ന ആറു ഭാവങ്ങരം വികാര രഹിതമായ ആത്മാവിൽ നിന്നും അന്യമല്ല.]

## കാര്യകാരണങ്ങൾ

ഏതൊന്നും ഉണ്ടാകുന്നതിനോ ഉണ്ടാക്കുന്നതിനോ ഒരു കാരണം അതിന്റെ പിന്നിലുണ്ടായിരിക്കണം. ഏതൊന്നാണോ ഉണ്ടായതു് അഥവാ പ്രതീതമായതു് അതാണ് കാര്യം. യാതൊന്നില്ലെങ്കിൽ ഒന്നിന്റെ ആവിർഭാവം ഉണ്ടാവുകയില്ലയോ അതു് കാരണം. കുടം ഉണ്ടാക്കണമെങ്കിൽ മണ്ണു വേണം. ഇവിടെ കുടം കാര്യവും മണ്ണും കുശവനും മററും കാരണവുമാണ്. യാതൊരു വസ്തുവാണോ കാര്യത്തിന്റെ രൂപത്തിൽ ആവിർഭവിച്ചിരിക്കുന്നതു് അതിനെ ഉപാദാനകാരണം എന്നു വിളിക്കുന്നു. കുടമെന്ന കാര്യത്തിനു മണ്ണാണ് ഉപാദാനകാരണം. ഉപാദാനകാരണത്തിൽ നിന്നും കാര്യം ഉണ്ടാവുന്നതിനു ഇടവരുത്തിയതേതോ അതു് നിമിത്തകാരണമാണ്. കുടം ഉണ്ടാവുന്നതിനു കുശവനും അയാളുടെ ഉപകരണങ്ങളും മററും അനിവാര്യമാണ്. അങ്ങനെയുള്ള കാരണങ്ങളെ ചേർത്തു നിമിത്തകാരണം എന്നു വിളിക്കുന്നു. ചിലപ്പോരം കുശവനെ മാത്രം നിമിത്തകാരണമായി കണ്ടുകൊണ്ടു അയാളുടെ ഉപകരണങ്ങളെയും മററും സഹകാരികാരണമെന്നു വേർപെടുത്തി കാണാറുമുണ്ട്. ഇതാണ് ഭാരതീയരുടെ കാര്യകാരണ സങ്കല്പം. പാശ്ചാത്യ ചിന്തയിലാകട്ടെ ഉപാദാനകാരണവും നിമിത്തകാരണവും കൂടാതെ രൂപകാര

ണം (formal cause), അന്തിമകാരണം (final cause) എന്നിങ്ങനെ രണ്ടു കാരണങ്ങൾ കൂടിയുള്ളതായി കണക്കാക്കിപ്പോരുന്നു. ഉപാദാനകാരണത്തെ അവർ 'മെററീരിയൽ കോസ്' (meterial cause) എന്നും നിമിത്തകാരണത്തെ 'ഇൻസിഡെൻറൽ കോസ്'' (incidental cause) എന്നും വിളിക്കുന്നു. കുടം ഉണ്ടാക്കണമെങ്കിൽ കുശവൻെറ ഉള്ളിൽ കുടത്തെ സംബന്ധിക്കുന്ന ഒരു രൂപസങ്കല്പം ആദ്യം ഉണ്ടായിരിക്കണം. അതാണ് രൂപകാരണം. കുടം ഉണ്ടാക്കിയാൽ അതുകൊണ്ടുള്ള പ്രയോജനം എന്തെന്നുള്ളതും കുടം ഉണ്ടാകുന്നതിനു് ഒരു കാരണമാണ്. അതിനെ അന്തിമകാരണം എന്നു വിളിക്കുന്നു. കാരണങ്ങളെ ഇങ്ങനെ നാലായി തരംതിരിച്ചതു് അരിസ്റ്റോട്ടിലാണ്. ഭാരതീയരുടെ സങ്കല്പത്തിൽ കുശവൻെറ ഉൺമയിൽ കുടത്തെപ്പററിയുള്ള അയാളുടെ രൂപസങ്കല്പവും പ്രയോജനസങ്കല്പവുമൊക്കെ പെട്ടുപോകുന്നു. അതുകൊണ്ടു് ഉപാദാനകാരണം നിമിത്തകാരണം എന്നീ രണ്ടു കാരണങ്ങൾ കൊണ്ടു അവർ തൃപ്തിപ്പെടുന്നു. ഇവിടെ നമ്മുടെ പഠനവിഷയം, ആത്മാവാകുന്ന ഉപാദാനകാരണത്തിൽ നിന്നും പ്രപഞ്ചം എന്ന കാര്യം ഉണ്ടാവുന്ന സർന്ദഭമാണ്. കുടത്തിൻെറ കാര്യത്തിൽ, മണ്ണിനെ കുടമാക്കാൻ ഒരു കുശവൻ വേണം. ആത്മാവിൻെറ കാര്യത്തിലാകട്ടെ, ആത്മാവല്ലാതെ മറെറാരു സത്യമില്ലാത്തതുകൊണ്ടു മറെറാരാളോ ശക്തിയോ ഒന്നും അതിനെ പ്രപഞ്ചാകാരത്തിൽ ആക്കിത്തീർക്കാൻ അവസരമില്ല. ആത്മാവു സ്വയം തന്നെയാണ് പ്രപഞ്ചരൂപം കൈക്കൊള്ളുന്നതു്. അതുകൊണ്ടു് ആത്മാവിനെ, അഥവാ ബ്രഹ്മത്തെ, പ്രപഞ്ചത്തിൻെറ അഭിന്നനിമിത്തോപാദാനകാരണം എന്നു വിളിക്കുന്നു.

കടലിലെ ജലം തിരയുടെ രൂപം കൈക്കൊള്ളുമ്പോൾ ജലത്തിൻെറ സ്വരൂപത്തിനു് ഒരു മാററവും വരുന്നില്ല. അതുപോലെയാണ് ആത്മസത്യം ഒരു വികാരത്തിനും വിധേയമാകാതെ പ്രപഞ്ചരൂപം കൈക്കൊള്ളുന്നതു്. ഇങ്ങനെ കാരണസത്തയ്ക്കു സ്വരൂപഭേദം വരാതെ കാര്യം പ്രതീതമാകുന്നതിനെ വിവർത്തം എന്നു വിളിച്ചുപോരുന്നു. 'ആത്മോപദേശശതക' ത്തിൻെറ തുടക്കത്തിൽതന്നെ ഇതാണു തൻെറ കാഴ്ചപ്പാടെന്നു ഗുരു വ്യക്തമാക്കുന്നുണ്ടു്:

വെളിയിലിരുന്നു വിവർത്തമിങ്ങു കാണും
വെളി മുതലായ വിഭൂതിയഞ്ചുമോർത്താൽ
ജലനിധിതന്നിലുയർന്നിടും തരംഗാ—
വലിയതുപോലെയഭേദമായ്‌വരേണം. [3]

കാര്യത്തിൽ നിന്നു കാരണമുണ്ടാകുന്ന മറെറാരു രീതിയുമുണ്ട്. പാലു പിരിഞ്ഞു തൈരാകുന്നതുപോലെ. അവിടെ കാരണത്തിൻെറ സ്വരൂപസത്തയ്ക്കു മാററം വന്നിട്ടാണ് കാര്യമുണ്ടാകുന്നത്. ഇതിനെ പരിണാമം എന്നു വിളിക്കും. തൈരു തിരിയെ പാലാവുകയില്ല. ഇത്തരമൊരു പരിണാമപ്രക്രിയയിലൂടെയല്ല പ്രപഞ്ചസൃഷ്ടി നടക്കുന്നതെന്നു 'ദർശനമാല'യിൽ ഗുരു തന്നെ വ്യക്തമാക്കുന്നു:

അർക്കാദ്യഥാക്രമം വിശ്വം
തഥാ നൈവേദമാത്മനഃ
സുപ്തേരിവ പ്രാദുരാസീ-
ദ്യുഗപത്സ്വസ്യ വീക്ഷയാ.

[സൂര്യനിൽ നിന്നും പടിപടിയായി ഉണ്ടായതല്ല ഈ വിശ്വം. ഉറക്കത്തിൽ നിന്നുണർന്നവൻ വിശ്വത്തെയാകെ പൊടുന്നനെ കാണുന്നതുപോലെ, ആത്മാവിൽ നിന്നും പൊടുന്നനെ ഉണ്ടായതാണു വിശ്വം.] പ്രപഞ്ചസൃഷ്ടി ഇത്തരത്തിൽ കാണുന്നതിനെ 'യുഗപദ്സൃഷ്ടിവാദം' എന്നാണു പറഞ്ഞു പോരുന്നത്.

മേൽപ്പറഞ്ഞ പരിണാമവാദം ആധുനികശാസ്ത്രത്തിനു പരിചിതമായ ഡാർവിൻെറ പരിണാമവാദത്തിൽ നിന്നും തീരെ ഭിന്നമാണ്. ആ പരിണാമവാദം ജീവിലോകത്തിനു മാത്രം ബാധകമായിട്ടു കണക്കാക്കിപ്പോരുന്നതാണ്. ജീവിതം ഒരു സമരമാകുന്നു. അതിൽ ശേഷിയുള്ളതു ശേഷിക്കും. ഈ മുൻവിധിയെ അടിസ്ഥാനമാക്കിയാണു ഡാർവിൻെറ വാദം. എന്നാൽ ഭാരതീയരുടെ സങ്കല്പത്തിൽ, പണ്ടേയുള്ള പരിണാമവാദം ആത്മാവിൽനിന്ന് ആകാശമുണ്ടായി, ആകാശത്തിൽ നിന്നു വായു, വായുവിൽ നിന്ന് അഗ്നി, അഗ്നിയിൽ നിന്നു ജലം, ജലത്തിൽ നിന്നു പൃഥ്വി, പൃഥ്വിയിൽ നിന്നു ഓഷധികൾ, എന്നിങ്ങനെ പോകുന്ന ഒരു ക്രമമുള്ളതാണ്. അതു വാസ്തവത്തിൽ ഒരു പരിണാമമല്ല. വിവർത്തത്തിൻെറ അതിസൂക്ഷ്മവും കേവലവുമായ തലം മുതൽ അതിസ്ഥൂലവും സങ്കീർണ്ണവുമായ തലം വരെ

സകലതിനെയും ചേർത്തു ഓരോററ വ്യവസ്ഥയായി കാണുന്ന ദാർശനികസങ്കല്പമാണതു്.

ജനനമരണങ്ങളില്ലാത്ത ആത്മസത്യത്തിൽ ഒരു ഭാവപ്രതീതിയുണ്ടാകുന്നു. അതിൻെറ തുടർച്ചയെന്നവണ്ണം അടുത്ത പ്രതീതിയുണ്ടാകുന്നു. അതിനെ തുടർന്നു് അടുത്ത പ്രതീതിയുണ്ടാകുന്നു. ഇങ്ങനെയുണ്ടാകുന്ന പ്രതീതികളുടെ പരമ്പരയിൽ ആദ്യമുണ്ടാകുന്നതിനെ കാരണമെന്നും അതിനെ തുടർന്നുണ്ടാകുന്നതിനെ കാര്യമെന്നും വിളിക്കുന്നു എന്നു മാത്രം. ഒരു കാര്യംതന്നെ മറെറാന്നിനു കാരണമാകും. ഇതൊക്കെ നടന്നുകൊണ്ടിരിക്കുമ്പോഴും, തിരകളിലെ വെള്ളമെന്നപോലെ, നിർവികാരമായ ആത്മസത്യം വൃദ്ധിയോ ക്ഷയമോ കൂടാതെ നിലനില്ക്കുകയും ചെയ്യുന്നു. ഇങ്ങനെ ആത്മസത്യത്തിൽ പ്രതീതികൾ ദൃശ്യമാകുന്നതിനെയാണു് 'സൃഷ്ടി'യെന്നു വിളിക്കാവുന്നതു്. വാസ്തവത്തിൽ ഒരു സൃഷ്ടിയും അവിടെ നടക്കുന്നില്ല. അതുകൊണ്ടു് ആത്മാവിൽ പ്രപഞ്ചപ്രതീതി ഉണ്ടാകുന്നതെങ്ങനെ എന്ന പ്രശ്നത്തിനുത്തരം കണ്ടെത്താൻ ശ്രമിക്കുമ്പോൾ, പ്രപഞ്ചസൃഷ്ടി ഉണ്ടായിട്ടില്ല എന്ന ഉത്തരമാണു് വേദാന്തം പറയുന്നതു്. 'ഇതിനെ അജാതവാദം' എന്നു വിളിച്ചു പോരുന്നു.

അനന്യന്ന കാരണാത് കാര്യ—
മസദേതദതോഽഖിലം
അസതഃ കഥമുത്പത്തി-
രനുത്പന്നസ്യ കോ ലയഃ? 5

ദർശനമാലയിലെ ഈ ശ്ലോകത്തിൻെറ സാരം ഇങ്ങനെയാണു്: കാരണത്തിൽ നിന്നന്യമായി കാര്യമില്ല. അതിനാൽ ഇക്കണ്ട കാര്യമെല്ലാം അസത്താകുന്നു. അസത്തിനെങ്ങനെ ഉത്പത്തിയുണ്ടായിരിക്കും? ഉത്പത്തിയില്ലാത്തതിനെങ്ങനെ ലയമുണ്ടാകും? ഇവിടെ ദൃശ്യമായ ലോകം അസത്താണെന്നു പറയുമ്പോൾ ഇന്ദ്രിയഗോചരമായ അവയുടെ ഭാവത്തെയല്ല ഗുരു നിഷേധിക്കുന്നതു്. ആത്യന്തികമായ സത്ത അവയ്ക്കില്ലെന്നു മാത്രമേ ഉദ്ദേശിക്കുന്നുള്ളു. ജലത്തിൽ നിന്നു വേറിട്ടു സ്വന്തമായ ഉണ്മ തിരയ്ക്കില്ലാത്തതുപോലെ. വെള്ളത്തിനുണ്ടാകുന്ന പ്രകാരഭേദങ്ങൾ മാത്രമാണു തിരകൾ. ഉണ്മയുള്ളതു ജലത്തിനു മാത്രം. അതുപോലെ ആത്യന്തികമായ ഉണ്മയുള്ളതു ബ്രഹ്മത്തിനു മാത്രം.

അതിൽ പ്രതീതമാകുന്ന അതിൻെറ ഭാവസ്ഫുരണങ്ങൾ മാത്രമാണു പ്രപഞ്ച ദൃശ്യങ്ങളെല്ലാം.

യാഥാർത്ഥ്യങ്ങളെ നിഷേധിച്ചുകൊണ്ട് ഒരു കാല്പനികലോകം സൃഷ്ടിച്ച് അതിൽ വിഹരിക്കുന്നവരാണ് വേദാന്തികൾ എന്ന ഒരു ധാരണ ചിലരിലെങ്കിലും നിലവിലുണ്ട്. എന്നാൽ വേദാന്തത്തിൻെറ ശരിയായ നിലപാടെന്താണെന്ന് വ്യക്തമായ ധാരണയില്ലാത്തവരിലാണ് ഒരു മുൻവിധിയെന്നവണ്ണം ഈ ധാരണ കടന്നുകൂടിയിട്ടുള്ളത്. ജീവിതയാഥാർത്ഥ്യങ്ങളെ നിരാകരിക്കലല്ല വേദാന്തം. എല്ലാ ജീവിതയാഥാർത്ഥ്യങ്ങളിലും നിറഞ്ഞിരിക്കുന്ന പൊരുൾ ഒന്നു തന്നെയാണെന്ന് കണ്ടെത്തി യാഥാർത്ഥ്യങ്ങളുടെ തലത്തിലുള്ള ഗതിവിഗതികൾ കൊണ്ട് ആടിയുലഞ്ഞുപോകാതെ, ജീവിതത്തെ സമനിലയിൽ നിറുത്തി നിർമുക്തമാക്കിത്തീർക്കുകയാണ് വേദാന്തത്തിൻെറ ലക്ഷ്യം. 'ആത്മോപദേശശതക'ത്തിൽ ഇക്കാര്യം ഗുരു ഇങ്ങനെ വ്യക്തമാക്കിയിരിക്കുന്നു:

സകലവുമുള്ളതു തന്നെ തത്ത്വചിന്താ
ഗ്രഹനിതു സർവ്വവുമേകമായ് ഗ്രഹിക്കും;
അകമുഖമായറിയായ്കിൽ മായയാം വൻ—
പക പലതും ഭ്രമമേകിടുന്നു പാരം.[6]

എണ്ണിയാലൊടുങ്ങാത്ത ഭാവരൂപങ്ങളിലെല്ലാം നിറഞ്ഞിരിക്കുന്ന പൊരുൾ ഒന്നാണെന്നറിയുമ്പോൾ നമ്മുടെ താത്പര്യം പലതിനെ വിട്ട് ഒന്നിലേക്കു തിരിയും. ആ സത്യം അറിയാതിരിക്കുമ്പോഴാകട്ടെ ദൃശ്യമായ പലതിനെ സത്യമായെണ്ണുകയും, അതിൽ അപരിഹാര്യമായ ഗതിവിഗതികൾ ഉണ്ടാകുമ്പോൾ സമനില തെററുകയും ചെയ്യും. അതിനെയാണ് ഭ്രമമേകിടുന്ന മായയുടെ വൻപകയായി ഗുരു ഇവിടെ ചിത്രീകരിക്കുന്നത്. എണ്ണിയാലൊടുങ്ങാത്ത എല്ലാ പ്രതീതികളിലും ഒരൊററ സത്യത്തെ കണ്ടുകൊണ്ടിരിക്കുന്നതിന് അറിവിനൊരു അകമുഖത വരണം. ആ അകമുഖതയില്ലാത്തവരാണ് ജീവിതയാഥാർത്ഥ്യത്തിൽ നിന്നുള്ള ഒളിച്ചോട്ടമായി വേദാന്തത്തെ അപലപിക്കുന്നത്.

കാരണത്തിൽ നിന്നും അന്യമായി കാര്യമില്ലെന്നും, അതുകൊണ്ടു കാരണം മാത്രമാണ് സത്തെന്നും, കാര്യങ്ങളെല്ലാം അസത്താണെന്നുമുള്ളതാണല്ലോ ഗുരു ഇവിടെ സ്വീകരിച്ച നിലപാട്

അതുകൊണ്ടു് അതിനെ 'സത്കാരണവാദം' എന്നു വിളിച്ചുപോരുന്നു. ഈ നിലപാടിനു വ്യക്തമായ രൂപം നൽകിയതു ശങ്കരാചാര്യരാണു്. എന്നാൽ പില്ക്കാലത്തു് രാമാനുജാചാര്യർ ഇതിനൊരു തിരുത്തു് നൽകി. കാരണത്തോടൊപ്പം കാര്യവും സത്യമാണെന്നു് അദ്ദേഹം വാദിച്ചു. ഈ വാദഗതിയെ 'സത്കാര്യവാദം' എന്നു വിളിച്ചുപോരുന്നു. നാരായണഗുരു ഇക്കാര്യത്തിൽ ശങ്കരാചാര്യരോടാണു് ഒട്ടിനില്ക്കുന്നതു്. 'ദർശനമാല'യിൽ ഗുരു പറയുന്നു.

കാരണാവ്യതിരിക്തത്വാത് കാര്യസ്യ കഥമസ്തിതാ?
ഭവത്യതഃ കാരണസ്യ കഥമസ്തി ച നാസ്തിതാ? [7]

[കാരണത്തിൽ നിന്നും വേറിട്ടിരിക്കായ്കയാൽ കാര്യത്തിനെങ്ങനെ അസ്തിതയുണ്ടാകും? ഇതേ കാരണം കൊണ്ടുതന്നെ, കാരണത്തിനെങ്ങനെ നാസ്തിതയും ഉണ്ടാകും?]

ഈ പ്രപഞ്ചത്തിനു മുഴുവൻ ആദികാരണമായിരിക്കുന്നതു് ആത്മസത്യമാണു്. അതിൽ പ്രപഞ്ചപ്രതീതി അവിരാമമായി പ്രകടമായിക്കൊണ്ടിരിക്കുന്നു. ഇത്തരത്തിൽ പ്രകടമായിക്കൊണ്ടിരിക്കുന്ന ആത്മാവിൻെറ ഭാവരൂപങ്ങളെ കാര്യകാരണ രൂപത്തിൽ ചേർത്തുവച്ചു നാം മനസ്സിലാക്കുന്നു. കാര്യകാരണ രൂപത്തിലുള്ള ഭാവപ്രതീതികളിലെല്ലാം പൊരുളായിരിക്കുന്നതു് ആത്മാവു തന്നെയാണെന്നർത്ഥം. ഈ പ്രപഞ്ചത്തെ കേവലം അനാത്മാവാണെന്നും അസത്യമാണെന്നും പറഞ്ഞു തള്ളിക്കളയാനാവില്ല. ഇങ്ങനെ തള്ളിക്കളയുന്ന ഒരു പ്രവണത ശങ്കരാചാര്യരുടെ കാലത്തിനുശേഷം വേദാന്തത്തിൽ ഉണ്ടായിട്ടുണ്ടെന്നുള്ളതു വാസ്തവം തന്നെ. ശങ്കരാചാര്യർ ആത്മ—അനാത്മാക്കളെ വിവേചിച്ചു കാണിച്ചതു് അനാത്മാവിനെ തള്ളിക്കളഞ്ഞിട്ടു ആത്മാവാണു സത്യമെന്നു സ്ഥാപിക്കാനല്ല. അനാത്മാവെന്നു കരുതിപ്പോരുന്ന സകലതിലും ഒരേ ആത്മസത്യം മാത്രമാണുള്ളതെന്ന അന്തിമനിലപാടിൽ എത്തിച്ചേരുന്നതിനുള്ള ചിന്താപരമായ ഒരു മാർഗ്ഗം എന്ന നിലയിൽ മാത്രമാണതു്. എന്നാൽ ഈ വിവേചനത്തെ സത്താപരമായ വിവേചനമായി ശങ്കരാചാര്യപരമ്പരയിലുള്ളവർ കാണാനിടയായി. വാസ്തവത്തിൽ ഈ പ്രപഞ്ചം ആത്മസത്യത്തിൻെറ ഭാവസ്ഫുരണം മാത്രമാണു്. അതായതു്, ആത്മസത്യം തന്നെയാണു് പ്രപഞ്ചാകാരമായി തീർന്നിരിക്കുന്നതു്. അതു് ആത്മാവിൽ നിന്നന്യമല്ല. അതു കൊണ്ടതിനെ സത്താ

പരമായി തള്ളിക്കളയാനുമാവില്ല. പ്രപഞ്ചമുണ്ട്. ആ ഉണ്മ ആത്മാവിൻേറതു തന്നെയാണുതാനും. അതല്ല, പ്രപഞ്ചമില്ലാത്തതാണ് എന്നു തന്നെയാണ് കരുതാനിഷ്ടപ്പെടുന്നതെന്നിരിക്കട്ടെ. എന്നാലും പ്രപഞ്ചാനുഭവമുണ്ട് എന്നതു് ആർക്കും നിഷേധിക്കാനാവില്ല. അതായതു്, അറിവിൻെറ രൂപത്തിൽ പ്രപഞ്ചമുണ്ട്—ചിദ്ഘനമെന്ന നിലയിൽ. ഇക്കാര്യം ദർശനമാലയിലെ അപവാദദർശനത്തിൻെറ ആരംഭത്തിൽ തന്നെ ഗുരു പറഞ്ഞിരിക്കുന്നു:

ചൈതന്യാദാഗതം സ്ഥൂല—
സൂക്ഷ്മാത്മകമിദം ജഗത്
അസ്തി ചേത്സദ്ഘനം സർവ്വം
നാസ്തി ചേദസ്തി ചിദ്ഘനം. 8

[സ്ഥൂലാകാരവും സൂക്ഷ്മാകാരവുമായ ഈ ജഗത്തു മുഴുവൻ ചൈതന്യത്തിൽ നിന്നും ആഗതമായതാണ്. അതുണ്ടെന്നു പറയുകയാണെങ്കിൽ സർവ്വവും സദ്ഘനമാണ്. ഇല്ലെന്നാണു പറയുന്നതെങ്കിൽ ചിദ്ഘനമായി അതുണ്ട്.]

സത്തെന്നതും ചിത്തെന്നതും ഒരേ ആത്മാവിനെ തന്നെ രണ്ടു തരത്തിൽ ദർശിക്കുന്നതാണെന്നു നേരത്തേ കണ്ടല്ലോ. ചുരുക്കിപ്പറഞ്ഞാൽ, പ്രപഞ്ചം ഉണ്ടെന്നു പറഞ്ഞാലും ഇല്ലെന്നു പറഞ്ഞാലും, അതിനു മൂലകാരണമായിരിക്കുന്നതു് ഒരേ സമയം സത്തും ചിത്തും ആനന്ദവുമായ ആത്മാവാണ്. അതുകൊണ്ടു സൂത്രത്തിൽ ഗുരു പറയുന്നു: 'തേനേദം പ്രജ്ജ്വലിതം' .

ആത്മസത്യത്തിനു് ഇങ്ങനെ പ്രപഞ്ചപ്രതീതി ഉളവാക്കാതെ കേവലം സച്ചിദാനന്ദമായി ഇരുന്നുകൂടായിരുന്നോ? ഒരു ലീലാവിലാസമെന്ന നിലയിലാണ് പ്രപഞ്ചദൃശ്യങ്ങളെ ആത്മസത്യം തന്നിൽ തന്നെ പ്രകടമാക്കുന്നതു് എന്നാണ് ഈ ചോദ്യത്തിനുത്തരം. കൊച്ചുകുഞ്ഞുങ്ങൾ കൈയ്യിൽ കിട്ടിയതൊക്കെ കൊണ്ടു പലതും ഉണ്ടാക്കി രസിക്കുന്നതു് കാണാം. അവരിൽ ഉള്ളടങ്ങിയിരിക്കുന്ന സർഗ്ഗവൈഭവം സ്വയം പ്രകടിപ്പിച്ചു കാണുന്നതിലെ രസമാണ് അവരെക്കൊണ്ടതു ചെയ്യിപ്പിക്കുന്നതു്. ഈ സർഗ്ഗവൈഭവത്തോടുകൂടിയ കുഞ്ഞുണ്ടായതും, ബൃഹത്തായ ഒരു സർഗ്ഗവൈഭവത്തിൻെറ പ്രകടനമെന്ന നിലയിലാണ്. ആത്മാവിൻെറ സർഗ്ഗവൈഭവം തന്നിൽ തന്നെ മറഞ്ഞിരിക്കുന്ന അനന്തശക്തി

കളെ സ്വയം പ്രകടമാക്കി അതിൽ സ്വയം രസിക്കുന്നു. ഇങ്ങനെ ഈ പ്രപഞ്ചനാടകം നീണ്ടുപോയ്ക്കൊണ്ടിരിക്കുന്നു. അതിലെ വളരെ ചെറിയൊരംശമാണ് സ്വന്തം സർഗ്ഗവൈഭവങ്ങളോടു കൂടിയ കുഞ്ഞ്.

കൊച്ചുകുഞ്ഞുങ്ങളുടെ കളിയുടെ ലോകത്തിൽ മുതിർന്നവർ കയറി ഇടപെട്ടാൽ അവർക്ക് ആ കളിയുടെ രസമാകെ നഷ്ടപ്പെടും. മുതിർന്നവരുടെ യാന്ത്രികബുദ്ധിക്കു മനസ്സിലാകുന്നതല്ല കുഞ്ഞുങ്ങളുടെ ക്രിയാപരത. അതുപോലെതന്നെയാണ്, ചരിത്രപരവും സാംസ്കാരികവും മതപരവും ദേശീയവും ഒക്കെയായ ഒട്ടനവധി മുൻവിധികൾകൊണ്ടു മുരടിച്ചുപോയ മനസ്സിന് ആത്മാവിന്റെ നിരുപാധികമായ ലീലാവിലാസം മനസ്സിലാകാത്തത്. കുഞ്ഞുങ്ങൾ സ്വസത്തയിലെ ആനന്ദാത്മകത നിഷ്കളങ്കമായ കളികളിലൂടെ പ്രകടമാക്കി രസിക്കുന്നു. അതുപോലെ ആത്മസത്യം നിഷ്കളങ്കമായ പ്രപഞ്ചലീലയുടെ രൂപത്തിൽ സ്വയം പ്രകടമാക്കി സ്വന്തം ആനന്ദഘനതയെ നേരിട്ടനുഭവിച്ചു രസിക്കുന്നു. അതിൽ മനുഷ്യന്റെ കല്പനകൾ രചിച്ച നന്മതിന്മകൾക്കോ സദാചാരങ്ങൾക്കോ ഒന്നും സ്ഥാനമില്ല.

ആത്മാവിന്റെ ആനന്ദഘനത ഇങ്ങനെ ഓരോ പ്രത്യേക ജീവിയിലും സമസ്തപ്രപഞ്ചത്തിലും നിറഞ്ഞിരുന്ന് രസിക്കുന്നതായി മാത്രം കണ്ടാൽപ്പോരാ. പ്രപഞ്ചത്തിലുള്ള ചരാചരങ്ങളായ സകലതിനെയും കോർത്തിണക്കി വച്ചിരിക്കുന്നതും ആനന്ദമെന്ന കണ്ണിയാണ്. ഈ കാര്യം മൂന്നാം സൂത്രത്തിന്റെ വ്യാഖ്യാനത്തിൽ സൂചിപ്പിച്ചുകഴിഞ്ഞതാണല്ലോ. മാവു പൂക്കുമ്പോൾ തേൻതുമ്പികൾ വരികയായി. പൂവിൽ നിന്നവ തേനുണ്ണുന്നു. തേനുണ്ണുന്നതിൽ നിന്നുള്ള സംതൃപ്തി തുമ്പിക്കും, പരാഗണം നടന്ന് തന്റെ അനന്തരതലമുറയെ ഉറപ്പുവരുത്തുന്ന സംതൃപ്തി മാവിനും ലഭിക്കുന്നു. മാങ്ങ മൂത്തു മാമ്പഴമാകുന്നു. പക്ഷികളും മനുഷ്യരും മാമ്പഴം ഭക്ഷിച്ചു സംതൃപ്തരാകുന്നു. തന്റെ അനന്തരതലമുറ ദൂരെ എവിടെയോ പോയി ജീവിക്കുവാൻ അവസരമുണ്ടായതിലുള്ള സംതൃപ്തി മാവിന്. ഭൂമിയും ജലവും വായുവുമൊക്കെ സചേതനമായിരുന്നെങ്കിൽ അവയ്ക്കും കാണുമായിരുന്നു ഇത്തരമൊരു അന്യോന്യ സഹകരണത്തിലും സംതൃപ്തിയിലും പങ്കുചേരുന്നതിലെ ചാരിതാർത്ഥ്യം. (വിശ്വത്തിലെ ധാതുക്കൾക്കു പോലും ചേതനയുണ്ടെന്നാണ് ആധുനികശാസ്ത്രം കണ്ടെത്തിയി

ട്ടുള്ളതു്.) ഈ അന്യോന്യസഹകരണത്തിന്റെയും ആനന്ദസാക്ഷാത്കാരത്തിന്റെയും വ്യാപകതയിലേക്കു കടന്നു ചെല്ലുമ്പോഴം കാണുന്നതു് ഇത്തരത്തിൽ കോർത്തിണക്കപ്പെട്ടിട്ടില്ലാത്ത ഒന്നും ഈ വിശ്വത്തിലില്ല എന്നാണു്. ഈ കണ്ണിയായി ആനന്ദസ്വരൂപനായ തന്നെത്തന്നെ കണ്ടുകൊണ്ടു് ഭഗവാൻ ഗീതയിൽ പറയുന്നു:

മത്തഃ പരതരം നാന്യത് കിഞ്ചിദസ്തി ധനഞ്ജയ
മയി സർവ്വമിദം പ്രോതം സൂത്രേ മണിഗണാ ഇവ.

രസോഽഹമപ്സു കൗന്തേയ പ്രഭാസ്മി ശശിസൂര്യയോഃ
പ്രണവഃ സർവ്വവേദേഷു ശബ്ദഃ ഖേ പൗരുഷം നൃഷു.

പുണ്യോ ഗന്ധഃ പൃഥിവ്യാം ച തേജശ്ചാസ്മി വിഭാവസൗ
ജീവനം സർവ്വഭൂതേഷു തപശ്ചാസ്മി തപസ്വിഷു.

ബീജം മാം സർവ്വഭൂതാനാം വിദ്ധി പാർത്ഥ സനാതനം
ബുദ്ധിർബുദ്ധിമതാമസ്മി തേജസ്തേജസ്വിനാമഹം. [9]

[അല്ലയോ ധനഞ്ജയ, എന്നേക്കാൾ ശ്രേഷ്ഠമായി മറ്റൊന്നു് അല്പം പോലുമില്ല. ചരടിൽ മണികൾ കോർത്തിട്ടിരിക്കുന്നതുപോലെയാണു്, ഈ വിശ്വത്തിലുള്ള സകലതും എന്നിൽ കോർത്തിട്ടിരിക്കുന്നതു്. അല്ലയോ കൗന്തേയ, വെള്ളത്തിൽ ഞാൻ രസമായി ഇരിക്കുന്നു. സൂര്യചന്ദ്രന്മാരിൽ ഞാൻ പ്രഭയായി വർത്തിക്കുന്നു. സർവ്വവേദങ്ങളിലും പ്രണവമായിരിക്കുന്നതു് ഞാനാണു്. ആകാശത്തിൽ ശബ്ദമായിരിക്കുന്നതും നരന്മാരിൽ പൗരുഷമായിരിക്കുന്നതും ഞാനാണു്. പൃഥ്വിയിൽ പുണ്യമായ ഗന്ധമായിരിക്കുന്നതും, അഗ്നിയിൽ പ്രകാശമായിരിക്കുന്നതും, സകല ജീവികളിലും ജീവനമായിരിക്കുന്നതും, തപസ്വികളിൽ തപസ്സായിരിക്കുന്നതും ഞാനാണു്. സർവ്വഭൂതങ്ങളുടെയും സനാതനമായ ബീജമായി എന്നെ നീ അറിഞ്ഞുകൊള്ളുക. ബുദ്ധിമാന്മാരിലിരിക്കുന്ന ബുദ്ധി ഞാനാണു്. തേജസ്വികളിലുള്ള തേജസ്സും ഞാനാണു്.]

പ്രപഞ്ചത്തിലുള്ള സകലത്തിന്റെയും ആവിർഭാവത്തിനു പ്രചോദകമായി ആത്മാവിൽ, അഥവാ അറിവിൽ, തന്നെയിരിക്കുന്ന ശക്തി, തന്നിൽ തന്നെ ഉള്ളടങ്ങിയിരിക്കുന്നതു എന്തൊക്കെയാണെന്നു് സ്വയം കണ്ടെത്തി രസിക്കാനുള്ള ത്വരയാണെ

ന്നു് സൂത്രകർത്താവായ ഗുരു ,ആത്മോപദേശശതകത്തിൽ അവ്യക്തത്തിനു് ഒരു സ്ഥാനവുമില്ലാത്ത തരത്തിൽ പറഞ്ഞിരിക്കുന്നു:

അറിവു നിജസ്ഥിതിയിങ്ങറിഞ്ഞിടാനായ്—
ധര മുതലായ വിഭൂതിയായി താനേ
മറിയുമവസ്ഥയിലേറിമാറി വട്ടം—
തിരിയുമലാതസമം തിരിഞ്ഞിടുന്നു. [19]

## തപസ്സ്

തമ്മിൽ വേർപെടുത്തിവെയ്ക്കാനാവാത്ത തരത്തിൽ സത്തും ചിത്തും ആനന്ദവും ആത്മസ്വരൂപമായി വർത്തിക്കുന്നു. ഈ വിശ്വപ്രതീതി ആ ആത്മസത്യത്തിൽ നിന്നും എങ്ങനെയുണ്ടായി, എന്തിനുണ്ടായി എന്നീ പ്രശ്നങ്ങളും വേർപിരിച്ചു കാണത്തക്കവണ്ണമുള്ളതല്ല. കേവലവും നിരുപാധികവും സച്ചിദാനന്ദഘനവുമായ പരമാത്മസത്യം ഈ വിശ്വത്തിന്റെ രൂപത്തിലും, അതിന്റെ ഗുണങ്ങളുടെ രൂപത്തിലും, അവയെ അനുഭവിക്കുന്ന മനസ്സിന്റെ രൂപത്തിലും, ഒക്കെ സ്വയം വ്യാകൃതമായിത്തീർന്നതിന്റെ ചിത്രം പല ഉപനിഷത്തുകളിലും അവതരിപ്പിച്ചിട്ടുണ്ടു്. ആത്മസത്യം സ്വയം ഒരു തപസ്സിനു വിധേയമായതിന്റെ ഫലമായാണു് അതു വ്യാകൃതമായിത്തീർന്നതെന്ന സങ്കല്പം അത്തരം ഉപനിഷത് പരാമർശങ്ങളിലെല്ലാം പൊതുവിൽ കാണാം. തപസ്സെന്നാൽ സ്വയം നടത്തുന്ന ഒരു തപിപ്പിക്കലാണു്. പക്ഷികഠം പൊരുന്നയിരുന്നു മുട്ട വിരിയിക്കുന്നതിനോടു് ഇതിനെ 'ഐതരേയോപനിഷത്തി'ൽ ഉപമിച്ചിട്ടുണ്ടു്. ചൂടാക്കുന്നതു് മുട്ടയെയല്ല, സ്വയം തന്നെ എന്നു മാത്രം. തൈത്തിരിയോപനിഷത്തിൽ ഈ തത്ത്വം ചിത്രീകരിച്ചിരിക്കുന്നതു് ഇങ്ങനെയാണു്:

സോഽകാമയത. ബഹു സ്യാം പ്രജായേയേതി. സ തപോഽതപ്യത. സ തപസ്തപ്ത്വാ. ഇദം സർവ്വമസൃജത. യദിദം കിംച. തത് സൃഷ്ട്വാ. തദേവാനുപ്രാവിശത്. തദനുപ്രവിശ്യ സച്ച ത്യച്ചാഭവത്. നിരുക്തം ചാനിരുക്തം ച. നിലയനം ചാനിലയനം ച. വിജ്ഞാനം ചാവിജ്ഞാനം ച. സത്യം ചാനൃതം ച. സത്യമഭവത്, യദിതം കിംച. തത് സത്യമിത്യാചക്ഷതേ. [11]

[ആ പരമാത്മസത്യം ആഗ്രഹിച്ചു, 'ഞാൻ പലതായിത്തീരട്ടെ' എന്നു്. എന്നിട്ടു തപസ്സനുഷ്ഠിച്ചു. അങ്ങനെ ആത്മസത്യം തപാ

സ്സനുഷ്ഠിച്ചതിൻെറ ഫലമായി ഈ പ്രപഞ്ചത്തിൽ എന്തെല്ലാമു ണ്ടോ അതു മുഴുവൻ സജ്ജീതമായി. അങ്ങനെ പ്രപഞ്ചത്തെ സൃഷ്ടിച്ചിട്ട് ആത്മസത്യം അതിനുള്ളിലേക്കു തന്നെ പ്രവേശിച്ചു വർത്തിച്ചു. അങ്ങനെ അതിനുള്ളിൽ പ്രവേശിച്ചിട്ട് സത്തും ത്യത്തുമായി ഭവിച്ചു. നിരുക്തവും അനിരുക്തവുമായി ഭവിച്ചു. നിലയനവും അനിലയനവുമായി ഭവിച്ചു. വിജ്ഞാനവും അവി ജ്ഞാനവുമായി ഭവിച്ചു. സത്യവും അനൃതവുമായി ഭവിച്ചു. സത്യം ഇതെല്ലാമായി ഭവിച്ചു. അതുകൊണ്ടാണ് ഈ പ്രപഞ്ച ത്തിലുള്ള സകലതിനെയും സത്യം എന്നു വിളിച്ചുപോരുന്നത്.] അവ്യാകൃതമായ പരമാത്മസത്യം സ്വന്തം തപസ്സിലൂടെ ഈ ലോ കമായി വ്യാകൃതമായിത്തീർന്നിട്ട് അതിലേക്കുതന്നെ നോക്കുന്നു. അപ്പോഴാം കാണുന്നത് അതിലെല്ലാം സത്യമായി നിറഞ്ഞിരി ക്കുന്നതു് താൻ തന്നെയാണെന്നാണ്. സ്വസത്തയിൽ ഉള്ളടങ്ങി യിരിക്കുന്ന അനന്തസാധ്യതകളെ വെളിവാക്കി സ്വയം കണ്ട്, ആത്മസത്യം സ്വന്തം ആനന്ദസ്വരൂപതയെ സാക്ഷാത്കരിക്കു ന്നതു് ഇങ്ങനെയാണ്.

സാധാരണഗതിയിൽ, എല്ലാവർക്കും പരിചിതമായ തപ സ്സ് ഒരു അധ്യാത്മസാധനയെന്ന നിലയിൽ സത്യാന്വേഷികരം അനുഷ്ഠിക്കുന്ന ഒരു ചര്യയാണ്. ആ തപസ്സിൻെറ ഫലമായി അയാരം കണ്ടെത്തുന്നതു തന്നിൽത്തന്നെ പൊരുളായിരിക്കുന്നതു് ആത്മസത്യമാണെന്നും. ഇങ്ങനെ ഒരു തപശ്ചര്യ അർത്ഥവ ത്തായിത്തീരുന്നതു്, പരമാത്മസത്യം ഒരു തപശ്ചര്യയിലൂടെയാ ണ് ഈ പ്രപഞ്ചമായിതീർന്നതു് എന്ന ഭാവനയാണ്. പ്രപ ഞ്ചത്തിലെ ഒരു വ്യാകൃതരൂപമാണ് സത്യാന്വേഷകനും. അയാരം ചെയ്യുന്ന തപസ്സ് തന്നിൽ നിറഞ്ഞിരിക്കുന്ന പൊരുളെ ന്തെന്നു കണ്ടെത്താൻ വേണ്ടിയാണ്. അതു് പരമാത്മാവാണെ ന്നു് അവസാനം കണ്ടെത്തുന്നു. ചുരുക്കിപ്പറഞ്ഞാൽ, ബ്രഹ്മം ചെ യ്യുന്ന തപസ്സിൻെറ ഫലമായി, മനുഷ്യനുണ്ടായി. മനുഷ്യൻ ചെ യ്യുന്ന തപസ്സിൻെറ ഫലമായി തന്നിൽ തന്നെ ബ്രഹ്മത്തെ കണ്ടെ ത്തുകയും ചെയ്യുന്നു. അങ്ങനെ തപസ്സിൻെറ ഒരു വൃത്തം പൂർത്തി യാകുന്നു. ഇതൊരു ലീലയെന്നവണ്ണം ആത്മാവിൽ നടന്നുകൊ ണ്ടിരിക്കുന്നു. ഈ ലീലയെ ഭഗവദ്ഗീതയിൽ ഇങ്ങനെ ചി ത്രീകരിച്ചിരിക്കുന്നു:

പ്രകൃതിം സ്വാമവഷ്ടഭ്യ വിസൃജാമി പുനഃ പുനഃ
ഭൂതഗ്രാമമിമം കൃത്സ്നമവശം പ്രകൃതേർവശാത്.
മയാദ്ധ്യക്ഷേണ പ്രകൃതിഃ സൂയതേ സചരാചരം
ഹേതുനാനേന കൗന്തേയ ജഗദ്വിപരിവർത്തതേ. 12

[എൻെറ തന്നെ പ്രകൃതിയെ സ്വീകരിച്ചിട്ട്, പ്രകൃതിക്കു വശപ്പെട്ടിരിക്കുക കാരണം അസ്വതന്ത്രമായ ഈ ഭൂതജാലങ്ങളെ മുഴുവൻ വീണ്ടും വീണ്ടും ഞാൻ സൃജനം ചെയ്യുന്നു. അല്ലയോ അർജ്ജുന, എൻെറ മേൽനോട്ടത്തിലാണ് പ്രകൃതി ചരാചരങ്ങളെ പ്രസവിക്കുന്നത്. അതു കാരണമാണ് ഈ ജഗത്ത് എപ്പോഴും മാറിക്കൊണ്ടിരിക്കുന്നത്.]

## പ്രകൃതി

പ്രകൃതി എന്നതുകൊണ്ട് ഇവിടെ അർത്ഥമാക്കുന്നത് ഇംഗ്ലീഷിൽ nature എന്നു വിളിച്ചുപോരുന്നതിനെയല്ല. ദൃശ്യപ്രപഞ്ചത്തെ മുഴുവൻ ചേർത്താണ് സാധാരണഗതിയിൽ പ്രകൃതിയെന്നു വിളിക്കുന്നത്. ഇവിടെ പറയുന്ന പ്രകൃതിയാകട്ടെ ഒരു കൃതിയാണ്—കർമ്മമാണ്. ഒരു വസ്തുവല്ല ആ കൃതി പ്രകർഷേണയുള്ളതാണ്. അതുകൊണ്ടാണതു് പ്രകൃതിയായതു്. ആ ക്രിയാശക്തി ഉള്ളടങ്ങിയിരിക്കുന്നതാകട്ടെ, പരമാത്മസത്വത്തിലും. ആ ക്രിയാശേഷി സദാ പ്രവർത്തനനിരതമായതിൻെറ ഫലമായി നിരന്തരം മാറിക്കൊണ്ടിരിക്കുന്ന പ്രപഞ്ചപ്രതീതിയുണ്ടാകുന്നു. ആ പ്രതീതികളുടെ വൈവിധ്യത്തിനിടം നല്കുന്ന തരത്തിൽ സത്ത്വം, രജസ്സ്, തമസ്സ്, എന്നീ മൂന്നു ഗുണങ്ങൾ അതിൽ അന്തർഭവിച്ചിരിക്കുന്നു. ആത്മാവ് സ്വയം കർമ്മരഹിതവും നിർവികാരവുമാണെങ്കിലും പ്രകൃതിയുടെയും അതിലെ ത്രിഗുണങ്ങളുടെയും ഫലമായി എല്ലാ കർമ്മങ്ങളും വികാരങ്ങളും നിരന്തരം പ്രകടമായിക്കൊണ്ടിരിക്കുന്നു. സൂത്രകർത്താവായ ഗുരു പ്രകൃതിയെ നിർവചിക്കുന്നതു് ഇങ്ങനെയാണ്:

കരോതീതി പ്രകർഷേണ
പ്രകൃത്യൈവ ഗുണാൻ പൃഥക്
നിഗദ്യതേ ഽസൗ പ്രകൃതി—
രിതീഹ ത്രിഗുണാത്മികാ. 13

[പ്രകൃത്യാ തന്നെ ത്രിഗുണങ്ങളെ വേണ്ടവണ്ണവും അതിശയകരമായും വേർതിരിക്കുന്നു എന്നുള്ളതുകൊണ്ട് ഇതു ത്രിഗുണാത്മികയായ പ്രകൃതിയെന്നു പ്രസിദ്ധമായിത്തീർന്നു.]

**കർമ്മം**

പ്രകൃതി എന്ന വാക്കിലെ കൃതി എന്നതിനു് സാധാരണ പറഞ്ഞുപോരുന്നതു് കർമ്മം എന്നാണു്. അദ്ധ്യാത്മശാസ്ത്രഗ്രന്ഥങ്ങളിൽ കർമ്മത്തിനു വ്യക്തമായ നിർവചനം നല്കിയിട്ടുള്ളതു ഭഗവദ്ഗീതയിൽ മാത്രമാണു്.

'ഭൂതഭാവോദ്ഭവകരോ വിസർഗ്ഗഃ കർമ്മസംജ്ഞിതഃ. 14
[എല്ലാ ഭൂതജാലങ്ങളുടെയും ആവിർഭാവത്തെ ഉണ്ടാക്കിക്കൊണ്ടിരിക്കുന്ന വിശേഷരൂപത്തിലുള്ള സർഗ്ഗവൈഭവമാണു് കർമ്മമെന്ന പേരുകൊണ്ടർത്ഥമാക്കുന്നതു്.] ഈ കർമ്മം കുടികൊള്ളുന്നതു് അക്ഷരമായ ബ്രഹ്മസത്യത്തിലാണെന്നു് അതേ ശ്ലോകത്തിൽ തന്നെ എടുത്തു പറഞ്ഞിട്ടുണ്ടു്. കർമ്മനിരതരായിരിക്കുമ്പോഴും നമ്മുടെവിചാരം നമ്മളാണു് കർമ്മം ചെയ്യുന്നതെന്നാണു്. എന്നാൽ പ്രകൃതിയുടെ വികൃതി എന്ന നിലയിൽ ആവിർഭവിച്ചിട്ടുള്ള നമ്മളിലോരോരുത്തരിലും പ്രകൃതിയുടെ ഭാഗമെന്ന നിലയിൽ കുടികൊള്ളുന്നതാണു കർമ്മവൈഭവം. ഈ കർമ്മവൈഭവം എങ്ങനെ പരമാത്മസത്യത്തിൽ ഉണ്ടാകാനിടയായി എന്നു ചോദിച്ചാൽ, 'മായയാൽ' എന്നു മാത്രമേ ഉത്തരം പറയാനുള്ളൂ. നാരായണഗുരു ഈ തത്ത്വം ദർശനമാലയിൽ ഇങ്ങനെ വ്യക്തമാക്കുന്നു:

ആത്മൈവ മായയാ കർമ്മ
കരോതി ബഹുരൂപധൃക്
അസങ്ഗഃ സ്വപ്രകാശോऽപി
നിദ്രായാമിവ തൈജസഃ. 15

[അസംഗനും സ്വയംപ്രകാശനുമാണു് ആത്മാവു് എന്നുണ്ടെങ്കിലും ആത്മാവു തന്നെയാണു് നാനാരൂപങ്ങളും ധരിച്ച മായയാൽ കർമ്മങ്ങളും ചെയ്തുകൊണ്ടിരിക്കുന്നതു്. ഉറക്കത്തിൽ തൈജസൻ സ്വപ്നം കാണുന്നതുപോലെയാണു് ഇതെന്നു പറയാം.]

തൈജസൻ എന്ന വാക്കിനു പ്രകാശിച്ചുകൊണ്ടിരിക്കുന്നവൻ എന്നാണു് അർത്ഥമെങ്കിലും ഭാരതീയ മനഃശാസ്ത്രത്തിൽ അതൊരു സാങ്കേതികപദമാണു്. സ്വപ്നാവസ്ഥയിലിരിക്കുന്ന ബോധം തന്നിൽ നിന്നു തന്നെ ദൃശ്യരൂപങ്ങളെ സൃഷ്ടിച്ചു് അവ മുഖാന്തരമുണ്ടാകുന്ന സുഖദുഃഖങ്ങളും അനുഭവിക്കുന്നവനായി ത്തീരുന്നു. ആ അവസ്ഥയിലുള്ള ബോധത്തിന്റെ പേരാണു് തൈജസൻ

വേദാന്തദൃഷ്ട്യാ നോക്കിയാൽ കർമ്മങ്ങളെല്ലാം ഉണർന്നുവരുന്നതു് ഏകമായ ആത്മസത്യത്തിൽ നിന്നാണു്. കർമ്മങ്ങൾ വ്യക്തിയുടേതല്ല. എന്നാലും ഓരോ വ്യക്തിക്കും അയാളുടെതായ കർമ്മമുണ്ടെന്നും, അതു ചെയ്തുതീർക്കാനും ഫലങ്ങൾ അനുഭവിക്കാനും ഓരോരുത്തരും ബാധ്യസ്ഥരാണെന്നും ഉള്ള ഒരു ധാരണ ഭാരതീയരുടെ മനസ്സിൽ അടിഞ്ഞുകൂടിയിട്ടുണ്ടു്. കർമ്മബന്ധം, കർമ്മഭാരം, പാപം എന്നിങ്ങനെയുള്ള സങ്കല്പങ്ങൾ കൊണ്ടു ജീവിതത്തെ ദുരിതപൂർണ്ണമാക്കാനും അതിടയാക്കിയിട്ടുണ്ടു്. ഉപനിഷത്തുകളിലും ഭഗവദ്ഗീതയിലും മററും വെളിപ്പെടുത്തിയിട്ടുള്ള ജ്ഞാനരഹസ്യത്തിന്റെ വശത്തേക്കു ശ്രദ്ധ തിരിയാതെ കർമ്മങ്ങളുടെ ലോകത്തു മനസ്സു കുടുങ്ങിപ്പോകുന്നതുകൊണ്ടുണ്ടാകുന്ന ഒരു ദുരന്തമാണിതു്. ഓരോ വ്യക്തിക്കും പ്രത്യേകം പ്രത്യേകം കർമ്മം പരമാത്മസത്യം നിശ്ചയിച്ചു കൊടുത്തിട്ടില്ലെന്നും, പരമാത്മാവിന്റെ സ്വന്തം ഭാവം മാത്രമാണു് കർമ്മരൂപത്തിൽ പ്രകടമായിക്കൊണ്ടിരിക്കുന്നതെന്നും ഭഗവദ്ഗീതയിൽ അടിവരയിട്ടു പറഞ്ഞിട്ടുണ്ടെങ്കിലും ആ പരാമർശത്തിനു് അതർഹിക്കുന്ന പ്രാധാന്യം വ്യാഖ്യാതാക്കൾ നല്കിയിട്ടില്ലെന്നു തോന്നുന്നു. ആ ശ്ലോകം ഇവിടെ കുറിക്കുന്നു:

ന കർത്തൃത്വം ന കർമ്മാണി ലോകസ്യ സൃജതി പ്രഭുഃ
ന കർമ്മഫലസംയോഗം സ്വഭാവസ്തു പ്രവർത്തതേ. 11

[പ്രഭുവായിട്ടുള്ളവൻ ലോകർക്കു കർതൃത്വത്തെ സൃഷ്ടിക്കുന്നില്ല. കർമ്മങ്ങളെയും സൃഷ്ടിക്കുന്നില്ല. കർമ്മഫലസംയോഗവും ഉണ്ടാക്കുന്നില്ല. ആ പ്രഭുവിന്റെ സ്വന്തം ഭാവം മാത്രം പ്രവർത്തിച്ചുകൊണ്ടിരിക്കുന്നു.]

മനുഷ്യന്റെ കർമ്മശേഷി എത്ര വൈവിധ്യമാർന്നതാണെന്നു് നമുക്കറിയാം. അവനുണ്ടാക്കുന്ന നഗരങ്ങൾ, മണിമന്ദിരങ്ങൾ, അവൻ രൂപം നൽകുന്ന സംഗീതം, നൃത്തം തുടങ്ങിയ കലാരൂപങ്ങൾ, പരമാത്മാവിന്റെ സൃഷ്ടിവൈഭവത്തെ അനുകരിച്ചിട്ടെന്നപോലെ അവൻ നടത്തുന്ന സാഹിത്യസൃഷ്ടികളും, കലാസൃഷ്ടികളും, എണ്ണിയാലൊടുങ്ങാത്ത യന്ത്രങ്ങൾ, സാങ്കേതികവിദ്യകൾ, ഇതൊക്കെ മനുഷ്യന്റെ സൃഷ്ടിവൈഭവത്തിനു തെളിവായി നമ്മുടെ മുമ്പിലുണ്ടു്. എന്നാൽ ഏകമായ പരമാത്മസത്യത്തിന്റെ ക്രിയാത്മകതയുടെ ഒരു ചെറുകണിക അവനിലിരുന്നുകൊണ്ടു സ്ഫുരിക്കുന്നതു് മാത്രമാണു് ഇതെല്ലാം എന്നു മനുഷ്യൻ ഓർക്കാ

റില്ല. ഏതൊരു പരമാത്മാവിൻെറ പ്രകടഭാവമെന്ന നിലയിൽ താനുണ്ടായോ ആ സത്യത്തെ കണ്ടെത്തുന്നതിനുള്ള അന്വേഷണ ത്വരയായി രൂപം പകന്നിരിക്കുന്നതുപോലും അതേ കർമ്മവൈഭവം തന്നെയാണ്. സത്യത്തെയും അതിലെ കർമ്മവൈഭവത്തെയും കണ്ടെത്താനുള്ള ശ്രമം പോലും ആ സത്യത്തിൻെറയും അതിൻെറ കർമ്മവൈഭവത്തിൻെറയും അംശമാണെന്നു പറയുമ്പോൾ അതിലൊരു തരം വൈരുദ്ധ്യമോ പന്തികേടോ ഉണ്ടെന്നു തോന്നിപ്പോകും. എന്നാൽ അത്തരം പന്തികേടും വൈരുദ്ധ്യങ്ങളും ഇല്ലാതാക്കിത്തീർക്കുന്നതാണ് അദ്വൈതദശനം. സാധാരണയുള്ള കാഴ്ചപ്പാടിൽ വൈരുദ്ധ്യവും പന്തികേടും ഉള്ളതുകൊണ്ടാണ് ദാർശനികവിചാരം (philosophy) ആവശ്യമായി വരുന്നതു്. വൈരുദ്ധ്യങ്ങളെയും പന്തികേടുകളെയും ഒഴിവാക്കി സത്യത്തെ സത്യമായി ദർശിക്കാൻ ഇടയാക്കുന്നതാണ് ദാർശനികചിന്തയെ മൂല്യവത്താക്കുന്നതു്.

പ്രകൃതിയിലെ കൃതി തന്നെയാണ് നമ്മിലെല്ലാം കർമ്മമായിരിക്കുന്നതെന്നു് ബോധ്യപ്പെട്ടുകഴിഞ്ഞാൽ, തനിക്കു തൻേറതായ കർമ്മമുണ്ടെന്നുള്ള വിചാരവും താനവയുടെ കർത്താവാണെന്നുള്ള വിചാരവും തെററാണെന്നു അവരവക്കു ബോധ്യപ്പെടും. തൻേറതെന്നു തെററായി കരുതിയിരുന്ന കർമ്മത്തെ അതിൻെറ യഥാത്ഥ ഉടമയായ പ്രകൃതിക്കു്, അഥവാ പരമാത്മാവിനു്, തിരിയെ അർപ്പിക്കുമ്പോൾ കർമ്മബന്ധങ്ങളിൽ നിന്നും കർമ്മഫലങ്ങളിൽ നിന്നുമുള്ള മുക്തി ലഭിച്ചതായി അനുഭവപ്പെടും. ഈ അപ്പണത്തിനു് ഏതോ ഋഷി പ്രതീകാത്മകമായ ഭാവം നൽകിയതാണു് യജ്ഞസങ്കല്പത്തിൻെറ ആരംഭം എന്നു പറയേണ്ടിയിരിക്കുന്നു. സ്വന്തം കർമ്മഭാരത്തെ ഇറക്കിവെയ്ക്കുന്നതു തന്നെയാണ് ആത്മജിജ്ഞാസു ലക്ഷ്യമായി കാണുന്ന മുക്തി. ഈ മുക്തി കേവലമൊരു തത്വമല്ല. മതപരമായ വിശ്വാസപ്രമാണമല്ല. യുക്തിചിന്തയുടെ ഫലമായി എത്തിച്ചേർന്ന നിഗമനമല്ല. അതു കേവലമൊരു വസ്തുത മാത്രമാണ്. ഓരോരുത്തർക്കും നേരിട്ടുണ്ടാകുന്ന അനുഭവം മാത്രമാണ്. അങ്ങനെ മുക്തനായിരുന്നുകൊണ്ടു തന്നെ പ്രകൃതിയുടെ അവിഭാജ്യഘടകമെന്ന നിലയിൽ ഓരോരുത്തരും പ്രവർത്തനനിരതരായിത്തന്നെ ജീവിക്കുകയും പ്രകൃതിയിൽ നടന്നുകൊണ്ടിരിക്കുന്ന കർമ്മങ്ങളുടെ ഫലങ്ങൾ അനുഭവിക്കുകയും ചെയ്യും. അതൊരു തരത്തിലും, വ

ക്തികളെ ബാധരാക്കുന്നില്ല. ഇക്കാര്യം ഭഗവദ്ഗീത ഇങ്ങ നെ വെളിപ്പെടുത്തിയിരിക്കുന്നു:

പ്രകൃതേഃ ക്രിയമാണാനി ഗുണൈഃ കർമ്മാണി സർവ്വശഃ
അഹംകാരവിമൂഢാത്മാ കർത്താഹമിതി മന്യതേ. [17]

[പ്രകൃതിയുടെ ഗുണങ്ങൾ മുഖാന്തരമാണ സർവ്വപ്രകാരത്തിലുമു ള്ള കർമ്മങ്ങൾ നടന്നുകൊണ്ടിരിക്കുന്നതു്. അഹംകാരം കൊണ്ടു സ്വയം മറന്നവർ താനാണ കർത്താവെന്നു കരുതുന്നു.]

ഞാനാണ കർത്താവെന്ന മിഥ്യാഭിമാനത്തിൽ നിന്നു മുക്ത നായി കഴിഞ്ഞവൻ തൻെറ വൃത്തികളിലും പ്രപഞ്ചത്തിൽ ആകെ നടന്നുകൊണ്ടിരിക്കുന്ന കർമ്മങ്ങളിലും ഒക്കെ കാണുന്നതു് പ്രകൃതിയിലെ ത്രിഗുണങ്ങളുടെ വിളയാട്ടമായിരിക്കും. ഇത്തര മൊരു കാഴ്ചപ്പാടോടുകൂടി ജീവിക്കുന്നവൻ ശ്രദ്ധയില്ലാതെ കാര്യ ങ്ങൾ ചെയ്യുന്നവനാണെന്നോ, ഉത്തരവാദിത്തബോധമില്ലാത്ത വനായിരിക്കുമെന്നോ അർത്ഥമില്ല. സാധാരണഗതിയിൽ നമു ക്കുള്ള ഉത്തരവാദിത്തബോധം 'ഞാൻ' എന്ന ഭാവത്തെ (അഹം ഭാവത്തെ) ചുററിപ്പററിയുള്ളതാണു്. അതിൽ നിന്നും മുക്തനാ യി കഴിഞ്ഞവൻ തന്നെ കാണുന്നതു് പ്രകൃതിയിൽ നിന്നും വേറി ട്ടല്ലാതെ വർത്തിക്കുന്നവനായിട്ടാണു്. അപ്പോൾ ആകെ പ്രകൃ തിയുടെ നിയോഗങ്ങളെ അനുവർത്തിക്കുക എന്ന ഉദാത്തമായ ഉത്തരവാദിത്തബോധം ഉണ്ടാകും. അപ്പോൾ അയാൾ ചെയ്യുന്ന കർമ്മങ്ങളെല്ലാം ആകെ പ്രകൃതിയെ തികച്ചും സ്നേഹിക്കുകയും ആദരിക്കുകയും ചെയ്യുന്ന തരത്തിലുള്ളതായിരിക്കും. തന്നോടു ബന്ധപ്പെട്ടവരോടുള്ളതു" എന്നതിൻെറ സ്ഥാനത്തു് അയാളുടെ ഉത്തരവാദിത്തബോധം പ്രകൃതിയിലുള്ള സകലതിനോടുമായി രിക്കും. അഥവാ പ്രകൃതിയോടു തന്നെയായിരിക്കും; പരമാത്മ സത്യത്തിനോടു തന്നെയായിരിക്കും. ഇത്തരത്തിലാണ നിഷ്കാ മകർമ്മം എന്ന സങ്കല്പം ഭഗവദ്ഗീതയിൽ രൂപംകൊണ്ടതു്.

പ്രപഞ്ചത്തിലുള്ള ഓരോന്നിനും സൃഷ്ടി, സ്ഥിതി, ലയം എന്നീ മൂന്നു ഘട്ടങ്ങൾ ഉണ്ടല്ലോ. ലോകത്തിനും ഈ മൂന്നു ഘട്ട ങ്ങൾ ഉള്ളതായിട്ടാണ മതങ്ങൾ വിശ്വസിക്കുന്നതു്. വ്യക്തി യായാലും ലോകമായാലും ഇത്തരത്തിൽ പല ഘട്ടങ്ങളിലൂടെ കടന്നുപോകുന്നതിലെല്ലാം കർമ്മം അന്തർഭവിച്ചിരിക്കുന്നു. നിര ന്തരം നടക്കുന്ന കർമ്മപ്രവാഹമാണതു്. കടലിൽ നിരന്തരം തി രകൾ പൊങ്ങി മറഞ്ഞുകൊണ്ടിരിക്കുന്നതിനോടു് ഇതിനെ ഉപ

മിക്കാവുന്നതാണ്. ഓരോ തിരയും കടലിൽ നിന്നു പൊന്തിവരുന്നു. അല്പസമയം നിലനില്ക്കുന്നു. പിന്നെ കടലിൽ തന്നെ മറയുന്നു. തിര ഉയരുന്നതിനുമുമ്പും, തിരയായിരിക്കുമ്പോഴും തിരയല്ലാതായിക്കഴിഞ്ഞാലും, ഉള്ളതു വെള്ളം മാത്രം. നിരന്തരം ഇങ്ങനെ തിരയിളകിക്കൊണ്ടിരിക്കുന്നതിനുള്ള കർമ്മവൈഭവം കടലിൽ ഉള്ളടങ്ങിയിരിക്കുന്നു. ഈ പ്രപഞ്ചത്തിലുള്ള നമ്മളും അതിലെ ഓരോ വസ്തുവും ഈ തിരകളുടെ സ്ഥാനത്താണ്. നമ്മളാകുന്ന തിരകളിളകുന്നതിനുള്ള കർമ്മവൈഭവത്തെ ഉൾക്കൊണ്ടുകൊണ്ട് ജലത്തിന്റെ സ്ഥാനത്തുള്ളതാണ് ആത്മസത്യം. ഓരോ വ്യക്തിയും ജനിക്കുമ്പോഴും, വ്യക്തിയായി ജീവിക്കുമ്പോഴും, മരിച്ചു വ്യക്തിത്വമില്ലാതായിത്തീരുമ്പോഴും അതിലെല്ലാം സത്യമായിരിക്കുന്നതു് ഒന്നു മാത്രം. അതാണ് ആത്മസത്യം. ആത്മസത്യത്തെ ഇങ്ങനെ കടലായി ഭാവന ചെയ്തുകൊണ്ട് അതിലിളകുന്ന അലകളായി ഭൂതജാലങ്ങളെ കാണുന്ന ഒരു സത്യദർശനം ഗുരു ആത്മോപദേശശതകത്തിൽ ഇങ്ങനെ അവതരിപ്പിച്ചിരിക്കുന്നു:

കടലിലെഴും തിരപോലെ കായമോരോ-
ന്നുടനുടനേറിയുയർന്നമർന്നിടുന്നു;
മുടിവിതിനെങ്ങിതു ഹന്ത! മൂലസംവിത്-
കടലിലജസ്രവുമുള്ള കർമ്മമത്രേ! 18

ആത്മസ്വരൂപം അറിവാണല്ലോ. അറിവിനു സംസ്കൃതത്തിലുള്ള മറ്റൊരു വാക്കാണു സംവിത്. അതുകൊണ്ട് ആത്മസത്യത്തെ സംവിത്കടൽ എന്നു ഗുരു വിളിക്കുന്നു.

## മായ

ഏകവും നിർവ്വികാരവുമായ ഒരൊററ പൊരുൾ അനേകവും സവികാരവുമായ ഈ പ്രപഞ്ചപ്രതിഭാസങ്ങളെല്ലാമായി പ്രതീതമാകുന്നതെങ്ങനെ എന്ന ചോദ്യത്തിനു് ഒരൊററ ഉത്തരമേ വേദാന്തത്തിനു പറയാനുള്ളു: മായ മൂലമാണെന്നു്. ആഭരണങ്ങളുടെ വൈവിധ്യവും മനോഹാരിതയും കാണുമ്പോൾ അതിലെല്ലാം നിറഞ്ഞിരിക്കുന്ന ഏകസത്യം സ്വർണ്ണമാണെന്നു് കാണാൻ പലപ്പോഴും മറന്നുപോകുന്നു. അതു പോലെ, ഈ പ്രപഞ്ചാകാരത്തിലിരിക്കുമ്പോൾ അതിൽ നിറഞ്ഞിരിക്കുന്ന ഏകമായ പൊരുൾ ആത്മാവാണെന്ന പരമാർത്ഥം കാണാൻ മറന്നുപോകുന്നു. ഒരു തരത്തിൽ പറഞ്ഞാൽ, സത്യമായ ആത്മാവിനെ പ്രതിതീ

മാത്രമായ ലോകം ദൃഷ്ടിയിൽ നിന്നു മറച്ചുകളയുന്നു. ലോകമായി പ്രതീതമാകുന്നതിനും, ഒപ്പം സത്യത്തെ പ്രതീതികൊണ്ടു മറച്ചുകളയുന്നതിനുമുള്ള സാധ്യത ആത്മാവിൽ തന്നെ ഇരിക്കുന്നു. ആ അത്ഭുതവൈഭവത്തിന്റെ പേരാണു മായ. അതുകൊണ്ടു 'തേനേദം പ്രജ്ജ്വലിതം' എന്ന സൂത്രത്തിൽ പറഞ്ഞിരിക്കുന്നതിനെ ഈ മായാവൈഭവത്തോടു ചേർത്തുവച്ചു മനസ്സിലാക്കേണ്ടിയിരിക്കുന്നു.

തിരയിളകാതെ സ്വസ്ഥമായിരിക്കുന്ന അവസ്ഥ കടലിനില്ല. അതുപോലെ ഭൂതജാലങ്ങളാകുന്ന തിരകളിളക്കാതെ സ്വസ്ഥമായിരിക്കുന്ന അവസ്ഥ ആത്മസത്യത്തിനുമില്ല. അതിരററതാണ് ആത്മസത്യത്തിലുള്ള ഈ ക്രിയാശക്തി. എണ്ണിയാലൊടുങ്ങാത്ത ഭാവരൂപങ്ങൾ അതു മുഖാന്തരം ആത്മസത്യത്തിൽ പ്രതീതമായിക്കൊണ്ടേയിരിക്കുന്നു. ഭൗതികവസ്തുക്കളായും അതിന്റെ ഗുണങ്ങളായും അവയുടെ ആകെത്തുകയായ ലോകമായും ഒക്കെ ഭാവം പകരുന്നതിന് ഇടയാക്കിയതു് ഈ മായാശക്തി തന്നെയാണ്.

പുരാണകഥകളിൽ പറയുന്ന പതിനാലു ലോകങ്ങളും ഉണ്ടായതു് അങ്ങനെയാണ്. ആധുനിക വാനശാസ്ത്രത്തിന്റെ ഭാഷയിൽ പറഞ്ഞാൽ, അനന്തവിശാലമായി വ്യാപിച്ചുകിടക്കുന്ന അനേകം വിശ്വങ്ങൾ രൂപപ്പെട്ടതും ഇത്തരത്തിലാണ്. ഭൗതികവിശ്വമെന്നപോലെ അറിവിന്റെ ലോകമായി വിരിഞ്ഞു നില്ക്കുന്നതും അതു തന്നെ. മനസ്സ്, മനസ്സിലെ സങ്കല്പങ്ങൾ, ഭാവനകൾ, ആശയങ്ങൾ, സിദ്ധാന്തങ്ങൾ, ഇതെല്ലാം ഉറന്നുവന്നതു് മറെറാന്നിൽ നിന്നല്ല. എല്ലാം കേവലം സംവിത്സ്വരൂപമായ ആത്മസത്യത്തിൽ നടക്കുന്ന മായാജാലമാണ്. ഈ സത്യദർശനം ആത്മോപദേശശതകത്തിൽ ഗുരു ഇങ്ങനെ വെളിപ്പെടുത്തിയിരിക്കുന്നു:

അലയറുമാഴിയിലുണ്ടനന്തമായാ—
കലയിതു കല്പ്യയനാദികാര്യമാകും
സലിലരസാദി ശരീരമേന്തി നാനാ—
വുലകുരുവായുരുവായി നിന്നിടുന്നു. 19

തന്റെ മററു കൃതികളിൽ തന്റേതായ കാഴ്ചപ്പാടോടുകൂടി മായാതത്ത്വം ഗുരു അവതരിപ്പിച്ചിട്ടുണ്ടെങ്കിലും വേദാന്തസൂത്ര

ത്തിൽ മായ എന്ന സങ്കല്പം കൊണ്ടുവന്നിട്ടില്ല എന്നതു പ്രത്യേകം ശ്രദ്ധേയമാണ്. മായയോടൊപ്പം വരുന്ന അവിദ്യ എന്ന വാക്കും ഈ സൂത്രകൃതിയിൽ വരുന്നില്ല. ബാദരായണന്റെ വേദാന്തസൂത്രത്തിനു ശങ്കരാചാര്യർ ഭാഷ്യമെഴുതിയപ്പോഴാണു മായാസങ്കല്പത്തിനു വ്യക്തമായ ഒരു രൂപം കൈവന്നതു്. എന്നാൽ ആ നിലപാടിനെ രാമാനുജൻ, മധ്വൻ തുടങ്ങി പിന്നീടു വന്ന ഭാഷ്യകാരന്മാർ എതിർത്തു. അങ്ങനെ മായാവാദം വേദാന്തത്തിലെ ഒരു തർക്കവിഷയമായി. ആ തർക്കം ഇന്നും അവസാനിച്ചിട്ടില്ല. ഈ പശ്ചാത്തലത്തിലാണ് മായാസങ്കല്പത്തെ രംഗത്തു കൊണ്ടുവരാതെ തന്നെ വേദാന്തസിദ്ധാന്തത്തിന്റെ സംശുദ്ധരൂപം അവതരിപ്പിക്കാനാകുമെന്ന് ആധുനിക ഋഷിയായ നാരായണഗുരു ഈ വേദാന്തസൂത്രം വഴി തെളിയിച്ചുതന്നിരിക്കുന്നതു്.

പ്രതീതികളുടെ തലത്തിൽ നടക്കുന്ന സൃഷ്ടിസ്ഥിതിലയങ്ങളും, ജനനം, ജീവിതം, മരണം എന്നിവയുമൊക്കെ ആത്മസത്യത്തിൽ അനാദിയായി നടന്നുകൊണ്ടിരിക്കുന്ന ഒരു തിരുവിളയാടൽ മാത്രം—ഒരു കളി മാത്രം. ഗുരു പറയുന്നു:

അറിവിലനാദിയതായ് നടന്നിടും തൻ–
തിരുവിളയാടലിതെന്നറിഞ്ഞിടേണം. 20

സത്യമായും പ്രതീതിയായും നാം വ്യവച്ഛേദിച്ചു കാണുന്നതെല്ലാം സച്ചിദാനന്ദസ്വരൂപമായ ഒരേയൊരു ആത്മസത്യമാണ്, അഥവാ ബ്രഹ്മസത്യമാണ്. ചിന്മയമായ അതു പ്രകാശസ്വരൂപമാണ്. ആ പ്രകാശം സകലതുമായി പ്രകാശിക്കുന്നു. സകലതിനെയും പ്രകാശിപ്പിക്കുന്നു—'തേനേദം പ്രജ്വലിതം'.

പ്രകാശസ്വരൂപമായ ആത്മാവിന്റെ നിഴലായിട്ടു വിശ്വത്തെ കണക്കാക്കാമെന്നു ഗുരു കരുതുന്നില്ല. മധ്വാചാര്യരുടെ ദ്വൈതസമ്പ്രദായത്തിൽ ആത്മാവിനെ അഥവാ ഈശ്വരനെ ബിംബമായും (മൂലരൂപമായും) പ്രപഞ്ചത്തെ അതിന്റെ പ്രതിബിംബമായും കണക്കാക്കുന്നുണ്ടു്. അങ്ങനെയൊരു കാഴ്ചപ്പാടിനു സ്ഥാനമുള്ളതു കാരണസത്യം വേറെ, കാര്യസത്യം വേറെ എന്നു കണക്കാക്കുമ്പോൾ മാത്രമാണ്. കാരണം തന്നെ കാര്യത്തിന്റെ രൂപമാർന്നിരിക്കുന്നു എന്നുള്ളപ്പോൾ നേരും നിഴലും എന്ന ബന്ധം ആത്മാവും പ്രപഞ്ചവും തമ്മിലില്ല. ലോകത്തിന്റെ പ്രതീതി ആത്മാവിൽ തന്നെയാണുള്ളതു്. ആത്മാവിൽ

നിന്നു വേറിട്ടൊരു ഉണ്മ ലോകത്തിനല്ല. അപ്പോൾ ഈ ലോകം നേരുമല്ല, നിഴലുമല്ല എന്നു വരുന്നു. പിന്നെ എന്താണെന്നു ചോദിച്ചാൽ, 'മായ' എന്നേ ഉത്തരം പറയാനുള്ളൂ. നാരായണ ഗുരു ആത്മോപദേശശതകത്തിൽ ഈ അപ്രമേയത ഇങ്ങനെ വിവരിക്കുന്നു:

> നിഴലൊരു ബിംബമപേക്ഷിയാതെ നില്പീ–
> ലെഴുമലകൊക്കെയുമബിംബമാകയാലേ,
> നിഴലുമതല്ലിതു നേരുമല്ല,വിദ്വാ–
> നെഴുതിയിടും ഫണിപോലെ കാണുമെല്ലാം. 21

ഭാവനശാലിയായ ഒരു ചിത്രകാരൻ പാമ്പിന്റെ നല്ലൊരു ചിത്രം വരച്ചാൽ അതു ചിത്രമല്ല, പാമ്പു തന്നെയാണെന്നു ഒററ നോട്ടത്തിൽ തോന്നിപ്പോകും. അതു വെളിയിലിരിക്കുന്നതായും കൊത്താൻ വരുന്നതായും തോന്നും. വാസ്തവത്തിൽ ചിത്രകാരന്റെ മനസ്സിലിരുന്ന ഭാവനയാണു ചിത്രാകാരം പൂണ്ടതു്. കാഴ്ചക്കാരന്റെ ഭാവനയാണു് അതു വെളിയിലിരിക്കുന്ന പാമ്പാണെന്നും, അതു കൊത്താൻ വരുന്നു എന്നുമൊക്കെ തോന്നാനിടയാക്കിയതു്. ഇവിടെ ചിത്രം നേരോ നിഴലോ എന്നു തീരുമാനിക്കാൻ നിവൃത്തിയില്ല. ചിത്രകാരന്റെ മനസ്സു മാത്രമാണു നേരായിട്ടുള്ളതു്. എന്നാൽ കാഴ്ചക്കാരന്റെ മനസ്സിനെ അതു ഭയപ്പെടുത്തുന്നു. ആ സ്ഥിതിക്കു പാമ്പ് ഇല്ലാത്തതാണെന്നു എങ്ങനെ പറയും? ചിത്രകാരന്റെയും കാഴ്ചക്കാരന്റെയും മനസ്സുകൾക്കിടയിൽ ഒരു മായാജാലം നടക്കുന്നു. അതുപോലെ തന്നെയാണു പരമാത്മാവിന്റെ അഥവാ ഈശ്വരന്റെ മനസ്സിനും കാഴ്ചക്കാരായ നമ്മുടെ മനസ്സിനുമിടയിൽ പ്രപഞ്ചപ്രതീതിയെന്ന മായാജാലം ദൃശ്യമാകുന്നതു്. പരമാത്മസത്യം തന്നെയാണു കാഴ്ചക്കാരനായും രൂപം പകർന്നിരിക്കുന്നതു് എന്നുള്ളതുകൊണ്ടു്, ഈശ്വരന്റെ മനസ്സു തന്നെയാണു് കാഴ്ചക്കാരന്റെയും മനസ്സായിരിക്കുന്നതെന്നും പറയേണ്ടിവരും. അതായതു്, ഒരേ മനസ്സിന്റെ രണ്ടു ധ്രുവങ്ങൾക്കിടയിൽ വലിയൊരത്ഭുതം സംഭവിക്കുന്നു. അതാണു ദൃശ്യലോകം. ഇങ്ങനെ അദ്വയമായ മനസ്സിൽ നിരന്തരം നടന്നുകൊണ്ടിരിക്കുന്ന ഒരു ലീലാവിലാസമാണു് ഈ പ്രപഞ്ചമെന്നു കാണുമ്പോൾ ഭയമൊക്കെ ഓടി മറയും. ഭയം നിശ്ശേഷം ഇല്ലാതായിത്തീരുന്ന അവസ്ഥയെ ബ്രഹ്മജ്ഞാനമായിട്ടും ബ്രഹ്മമായിട്ടും തന്നെ ഉപനിഷത്തുകൾ കാണുന്നുണ്ടു്. ഭയക്ക

ന്നതെപ്പോഴും മറെറാന്നിനെയാണ്. ആത്മാവിൽ നിന്നന്യമായി, അതായത്തു തന്നിൽനിന്നന്യമായി, മറെറാന്നില്ല എന്നു വരുമ്പോരം ഭയക്കേണ്ടതായി ഒന്നുമില്ല. തന്നിൽ നിന്നന്യമായി ഒന്നിനെയും കാണാത്ത അവസ്ഥ തന്നെയാണ് ബ്രഹ്മജ്ഞാനം. അതുകൊണ്ടാണ് ബ്രഹ്മത്തെയും അഭയത്തെയും പര്യായങ്ങളെന്നപോലെ കണക്കാക്കിപ്പോരുന്നത്. ബൃഹദാരണ്യകോപനിഷത്തിൽ 'അഭയം വൈ ബ്രഹ്മ' (അഭയം തന്നെയാണ് ബ്രഹ്മം) എന്നു പറഞ്ഞിരിക്കുന്നു.[22]

ആധുനികശാസ്ത്രത്തിൽ പ്രപഞ്ചരഹസ്യം കണ്ടെത്താനായി പരിശോധിക്കുന്നത് ഭൗതികദ്രവ്യ (matter)ത്തെയാണ്. അതിന്റെ ഏററവും സ്ഥൂലമായ രൂപത്തിൽ തുടങ്ങുന്ന പരിശോധന അതിന്റെ തന്മാത്രകളുടെ ഘടന, അതിലുള്ള പരമാണുക്കളുടെ ഘടന, ആ പരമാണുക്കളിലുള്ള അപാണവരേണുക്കളായ ഊർജ്ജകണങ്ങരം എന്നിങ്ങനെ ആ അന്വേഷണം നീണ്ടുപോകുന്നു. അവിടെയെത്തുമ്പോഴേക്കും പരിശോധനക്കു വിധേയമായ 'മാററർ' മാറററല്ലാതായിത്തീരുന്നു—ഊർജ്ജമായിത്തീരുന്നു. അതായത്ത് അദൃശ്യമായ ഊർജ്ജം തന്നെയാണ് ദൃശ്യമായ ഭൗതികവസ്തുക്കളായിത്തീർന്നിരിക്കുന്നത്. അതിലടങ്ങിയിരിക്കുന്ന അടിസ്ഥാനതത്ത്വത്തെ $E = MC^2$ എന്ന സൂത്രവാക്യംകൊണ്ടു ഐൻസ്റ്റൈൻ നിർവചിച്ചു. ഭൗതികവസ്തുവെന്നോ ഊർജ്ജമെന്നോ പറയാവുന്നതും പറയാനാവാത്തതുമാണ് സത്യം. ആ സത്യത്തിന്റെ ഊർജ്ജസ്ഥലത അറിവിന്റെ അഥവാ ആത്മാവിന്റെ സ്പന്ദനമല്ലാതെ മറെറാന്നുമല്ല. ഈ സ്പന്ദനരഹസ്യം ഉരംക്കൊള്ളുന്ന $E = MC^2$ എന്ന സൂത്രവാക്യവും കേവലം അറിവിന്റെ ഒരു രചനയാണല്ലോ.

ആത്മസത്യത്തിൽ പ്രകാശിതമായിത്തീർന്നിരിക്കുന്ന പ്രപഞ്ചത്തിനു ബാഹ്യദൃശ്യങ്ങളുടേതായ ഒരു വശമുണ്ടു്; തത്തുല്യമായ ആന്തരികമായ അറിവിന്റേതും ഭാവനകളുടേതും ആയ ഒരു വശമുണ്ട്. ഈ രണ്ടു വശങ്ങളെ ഒരു മരത്തിൽ ഇടത്തും വലത്തുമായി പടർന്നുകയറുന്ന രണ്ടു വല്ലികളായി ഭാവന ചെയ്തിട്ടു്, ആ മരമാകെ മൂടിക്കളയത്തക്കവണ്ണം അവ വളർന്നു പന്തലിച്ചു നില്ക്കുന്നു. അതാണ് പ്രപഞ്ചം. അവ പടർന്നു കയറിയിരിക്കുന്ന മരമാണ് മായ. ഈ ചിത്രം ഗുരു ആത്മോപദേശശതകത്തിൽ ഇങ്ങനെ വരച്ചു കാണിക്കുന്നു:

അറിവിലിരുന്നൊരഹന്തയാദ്യമുണ്ടായ്—
വരുമിതിനോടൊരിദന്ത വാമയായും
വരുമിവ രണ്ടുലപങ്ങൾപോലെ മായാ—
മരമഖിലം മറയെപ്പടർന്നിടുന്നു. [23]

പ്രകാശാത്മകമായ ആത്മസത്യത്തിൽനിന്നും സ്ഫുരിച്ചു നില്ക്കുന്ന ഈ പ്രപഞ്ചം ആത്മാവിന്റെ പ്രകാശത്താൽ പ്രകാശിതമായി കാണുക മാത്രമല്ല ചെയ്യുന്നതു്. പ്രപഞ്ചസാരമായിരിക്കുന്നതും ആ പ്രകാശം തന്നെയാണു്. എല്ലാം ആത്മസ്വരൂപം. എല്ലാം പ്രകാശസ്വരൂപം—'തേനേദം പ്രജ്ജ്വലിതം'.

## സൂചനകൾ

1. ഭഗവദ്ഗീത II. 18
2. ദർശനമാല VI. 8
3. ആത്മോപദേശശതകം 3
4. ദർശനമാല I. 9
5. ,, II. 2
6. ആത്മോപദേശശതകം 88
7. ദർശനമാല II. 4
8. ,, II, 1
9. ഭഗവദ്ഗീത VII. 7-10
10. ആത്മോപദേശശതകം 33
11. തൈത്തിരിയോപനിഷത് II. 6
12. ഭഗവദ്ഗീത X. 8, 10
13. ദർശനമാല IV. 10
14. ഭഗവദ്ഗീത VIII. 3
15. ദർശനമാല VI. 1
16. ഭഗവദ്ഗീത V. 14
17. ,, III. 27
18. ആത്മോപദേശശതകം 56
19. ,, 57
20. ,, 34
21. ,, 85
22. ബൃഹദാരണ്യകോപനിഷത് IV. iv. 25
23. ആത്മോപദേശശതകം 51

# സൂത്രം 5

## തദിദം സദസദിതി

| | |
|---|---|
| തത് | = അതു് (ബ്രഹ്മസത്യം) |
| ഇദം | = ഇതു് (ഈ ജഗത്തിൻെറ രൂപത്തിൽ) |
| സത് അസത് ഇതി | = സത്തും അസത്തുമായിരിക്കുന്നു. |

[ആ ബ്രഹ്മസത്യം ഈ ജഗദ്രൂപത്തിൽ ഒരേ സമയം സത്തും അസത്തുമായിരിക്കുന്നു.]

രണ്ടാമത്തെ സൂത്രത്തിൽ ചോദിച്ച രണ്ടാമത്തെ ചോദ്യം, ഏതെല്ലാം വശങ്ങളിൽ നിന്നുകൊണ്ടുള്ള പരിഗണന ആത്മസത്യത്തെ സംബന്ധിച്ചു് ആകാമെന്നാണു്. ആ ചോദ്യത്തിനുള്ള ഉത്തരമാണു് ഈ സൂത്രം: സത്തിൻെറയും അസത്തിൻെറയും വശങ്ങളിൽ നിന്നുകൊണ്ടു സത്യത്തെ ദർശിക്കാമെന്നു്.

സ്വയംപ്രകാശമായ ആത്മസത്യത്താൽ പ്രകാശിതമായിരിക്കുന്നതാണു പ്രപഞ്ചമെന്നു കഴിഞ്ഞ സൂത്രത്തിൽ കണ്ടു. പ്രപഞ്ചം ആത്മാഭിന്നമാണു്. ആത്മാവു സത്താണു്. അപ്പോൾ പ്രപഞ്ചവും സത്താണു്. എന്നാലും ഈ സൂത്രത്തിൽ സത്തു്, അസത്തു് എന്നു രണ്ടു വശങ്ങളെ വേർതിരിച്ചു കാണുകയും, രണ്ടിൻെറ വശത്തു നിന്നും ആത്മസത്യത്തെ ദർശിക്കാമെന്നു സൂചിപ്പിക്കുകയും ചെയ്യുന്നു.

നിരന്തരം മാറിക്കൊണ്ടിരിക്കുന്നതും അനിത്യവുമായ രൂപങ്ങൾകൊണ്ടു നിറഞ്ഞതാണു പ്രപഞ്ചം. എവിടെ നിന്നെന്നു് അറിയാനാവാത്ത തരത്തിൽ അവ ഓരോന്നും ആവിർഭവിക്കുന്നു. അല്പകാലം നിലനില്ക്കുന്നു. എവിടേക്കെന്നറിയാനാവാത്ത തരത്തിൽ മറഞ്ഞുപോകുന്നു. ഈ ഭാവരൂപങ്ങൾക്കു സ്വന്തമായ ഉണ്മയില്ലാത്തതുകൊണ്ടു് അവയെ അസത്തെന്നാണു വേദാന്തത്തിൽ കണക്കാക്കിപ്പോരുന്നതു്. സത്തായിട്ടുള്ളതു് ഈ ഭാവരൂപങ്ങളെല്ലാം പ്രകടമാകുന്നതിനു് ആധാരമായിട്ടിരിക്കുന്ന പൊരുളാണു്. സ്വർണ്ണത്തിൻെറയും ആഭരണത്തിൻെറയും ഉദാഹരണമെടുത്താൽ, മാററമില്ലാതെ നിൽക്കുന്ന സ്വർണ്ണം സത്താണു്. മാറിമാറി വന്നുകൊണ്ടിരിക്കുന്ന ആഭരണരൂപങ്ങൾ അസത്താണു്.

പ്രപഞ്ചം അസത്താണ് എന്നു പറയുമ്പോഴും അതിന്റെ യാഥാർത്ഥ്യത്തെ നിരാകരിക്കുകയല്ല ചെയ്യുന്നത്. പാരമാർത്ഥികമായ ഉണ്മ അതിനില്ലെന്നേ അർത്ഥമുള്ളൂ. പ്രപഞ്ചത്തിൽ കാണപ്പെടുന്നതിനെയെല്ലാം അങ്ങനെതന്നെ മനസ്സിലാക്കുന്നതിനെ യഥാർത്ഥജ്ഞാനം എന്നു വിളിച്ചുപോരുന്നു. ഈ മാറിവരുന്ന രൂപങ്ങളിലെല്ലാം നിറഞ്ഞിരിക്കുന്ന മാറാത്ത സത്യത്തെ അറിയുന്നതിനെ പരമാർത്ഥജ്ഞാനം എന്നു വിളിക്കുന്നു. ആ സത്യത്തെ പാരമാർത്ഥികസത്യം എന്നും വിളിക്കുന്നു. പ്രപഞ്ചം അസത്താണെന്നു പറയുമ്പോൾ പാരമാർത്ഥികദൃഷ്ട്യാ അസത്താണെന്നു മാത്രമേ അർത്ഥമുള്ളൂ. വ്യാവഹാരികതലത്തിൽ അതുള്ളതായിത്തന്നെ തോന്നിക്കൊണ്ടിരിക്കും.

സദ്വസ്തുവായ ആത്മാവിന്റെ സ്വയംപ്രകാശതയിൽ ഉള്ളടങ്ങിയിരിക്കുന്ന പ്രകൃതിയുടെ അനന്തവൈഭവം, തീക്കുണ്ഡത്തിൽ നിന്നും തീപ്പൊരികളെന്നപോലെ, തന്നിൽനിന്നും സ്വന്തം കണികകളെ പുറപ്പെടുവിച്ചുകൊണ്ടിരിക്കും. അവയിലോരോന്നിനും വെവ്വേറെ രൂപങ്ങളുണ്ട്, ഗുണങ്ങളുണ്ട്, വ്യവഹാരങ്ങളുണ്ട്. അവ ക്ഷണികമാണ്, ആത്മസത്യത്തെ ആശ്രയിച്ചു മാത്രം പ്രതീതമാകുന്നതാണ്. അതിനാൽ അസത്താണ് എന്ന് വിവേകശാലികളായ സത്യാന്വേഷികൾ മനസ്സിലാക്കും. അവയിലെല്ലാം നിറഞ്ഞിരിക്കുന്ന പൊരുൾ ആത്മസത്യം തന്നെയാണെന്ന തരത്തിൽ അവയെ സത്തായി അവർ കണക്കാക്കും.

## ബഹിർമുഖതയും അന്തർമുഖതയും

നിരന്തരം മാറിക്കൊണ്ടിരിക്കുന്ന ദൃശ്യങ്ങളിലെല്ലാം (അസത്തായ സകലതിലും) മാറാതെ നിലനിൽക്കുന്നതായ ഒരു സദ്വസ്തുവുണ്ടെന്നു കണ്ടെത്തണമെന്നുണ്ടെങ്കിൽ അന്വേഷണത്തിനു ഒരന്തർമുഖത കൈവരണം. കണ്ണുകളഞ്ചുമുള്ളടക്കി തെരുതെരെ വീണവണങ്ങുന്ന സ്വഭാവം അവിടെ അനിവാര്യമാണെന്ന് സൂത്രകർത്താവുതന്നെ ആത്മോപദേശശതകത്തിന്റെ ആരംഭത്തിൽ മുന്നറിയിപ്പു നൽകിയിട്ടുണ്ട്. കണ്ണ് വെളിയിലേക്കുള്ള ദൃശ്യങ്ങളെ നോക്കുന്നതിനു പകരം, ഇങ്ങനെ നോക്കുന്നതിനുള്ള ശക്തി നൽകിക്കൊണ്ടു തന്നിലിരിക്കുന്ന പൊരുളെന്താണെന്ന് തന്നിലേക്കു തന്നെ തിരിഞ്ഞു നോക്കണം. അതുപോലെ മററിന്ദ്രിയങ്ങളും. മനസ്സുകൊണ്ടു ഭാവന ചെയ്യുകയും ചിന്തിക്കുകയും

ഒക്കെ ചെയ്യുന്നതിനു പകരം, തന്നെക്കൊണ്ടു ഭാവന ചെയ്യിക്കുക യും ചിന്തിപ്പിക്കുകയും ഒക്കെ ചെയ്യുകൊണ്ടു തന്നിലിരിക്കുന്ന പൊരുളെന്താണെന്നു മനസ്സു തിരിഞ്ഞു നോക്കണം. ഈ അന്തർ മുഖമായ അന്വേഷണത്തെയാണ് 'ധ്യാനം' എന്നു വിളിച്ചുപോരുന്നതു്. സാധാരണഗതിയിൽ ഓരോരുത്തരും അവരവരെ മനസ്സിലാക്കിപ്പോരുന്നതു സ്വന്തം പേരു്, വയസ്സു്, രാജ്യം, ഭാഷ, സമുദായം, മതം, സാമൂഹ്യപദവി, സ്വന്തമായ കഴിവുകൾ, സ്വഭാവവിശേഷങ്ങൾ എന്നിങ്ങനെയുള്ളവയുടെ രൂപത്തിലാണ്. ഇപ്പറഞ്ഞതെല്ലാം പ്രകൃതിയുടെ വികൃതികൾ മാത്രമാണ്. വിശേഷരൂപത്തിലുള്ള കൃതിയാണു വികൃതി. ഈ വികൃതികളെല്ലാമായി ഭാവം പകരത്തക്കവണ്ണം തന്നിൽ ആധാരമായിരിക്കുന്ന സത്യമെന്തെന്നു പ്രകൃതിതന്നെ തന്നിലേക്കു തിരിഞ്ഞുനോക്കണം. അപ്പോൾ താൻതന്നെ ആ സദ്വസ്തുവിൽ അമർന്നില്ലാതായിപ്പോകുന്ന അനുഭവമായിരിക്കും പ്രകൃതിക്കുണ്ടാകുന്നതു്. ഇതു് അന്വേഷണത്തിലുണ്ടാകുന്ന ഒരുതരം തലതിരിവാണ്. വെളിയിലേക്കു നോക്കുന്ന ശീലമുള്ള കണ്ണു് അകത്തേക്കു തിരിക്കണം. വെളിയിലുള്ളതിനെപ്പററി സങ്കല്പിച്ചും ചിന്തിച്ചും ശീലമുള്ള മനസ്സു തന്നിലേക്കുതന്നെ നോക്കണം. തൻെറ വികൃതികൾ മാത്രം കണ്ടു ശീലമുള്ള പ്രകൃതി തന്നിലേക്കു നോക്കണം. ആദ്ധ്യാത്മികസാധനയിലെ ഏററവും ദുഷ്കരമായിട്ടുള്ള അംശം ഇതാണെന്നു പറയാം. ഇക്കാര്യത്തിൽ എന്തെങ്കിലും വിട്ടുവീഴ്ചക്കു തയ്യാറായാൽ ലക്ഷ്യം പിഴച്ചതു തന്നെ. ഇങ്ങനെ ഒരു തലതിരിവിൻെറ ആവശ്യമുണ്ടെന്നു തോന്നുമ്പോൾ തന്നെ, പ്രയോഗത്തിൽ അതുണ്ടാകാതിരിക്കുന്നതിനു പല മുട്ടുന്യായങ്ങളും പറഞ്ഞു സ്വയം സമാധാനിക്കുന്ന രീതിയും മനസ്സിനുണ്ടു്. അങ്ങനെയൊരു ദൗർബ്ബല്യം ഉണ്ടെന്നു കണ്ടറിഞ്ഞു് അതിനെയും അതിജീവിക്കണം. ഇങ്ങനെ പലതരത്തിലുള്ള നയങ്ങൾ പ്രയോഗിച്ചു ഒഴിഞ്ഞുമാറിക്കളിക്കുന്ന ഇന്ദ്രിയങ്ങളെയും മനസ്സിനെയും പ്രകൃതിയെത്തന്നെയും നിഷ്ഠുരണം അരിഞ്ഞു കീഴ്മറിക്കുന്ന ഒരു ദൃഢനിശ്ചയം സാധകനിലുണ്ടായാലേ ആത്മാന്വേഷണം സഫലമാകൂ എന്നു സൂത്രകർത്താവുതന്നെ 'ആത്മോപദേശശതക'ത്തിൻെറ തുടക്കത്തിൽ മുന്നറിയിപ്പു നൽകിയിട്ടുണ്ടു്. അതിങ്ങനെയാണ്:

ഒളിമുതലാം പഴമഞ്ചുമുണ്ടു നാറും
നളികയിലേറി നയേന മാറിയാടും

കിളികളെയഞ്ചുമരിഞ്ഞു കീഴ്മറിക്കും
വെളിവുരുവേന്തിയകം വിളങ്ങിടേണം. 1

മനസ്സും ഇന്ദ്രിയങ്ങളും പ്രകൃതി തന്നെ. വെളിയിൽ കാണുന്നവയിൽ നിന്നു ശ്രദ്ധ ഉള്ളിലേക്കു തിരിച്ചു സ്വസത്തയെന്തെന്നു കണ്ടെത്താൻ ശ്രമിക്കുമ്പോൾ, ഇന്ദ്രിയങ്ങളെന്നും മനസ്സെന്നും പ്രകൃതിയെന്നും ഒക്കെയുള്ള ബാഹ്യഭാവം വിട്ട് എല്ലാം ഒരാത്മാവിന്റെ സത്തയിലമരുന്നു. എല്ലാ ആഭരണങ്ങളുടെയും വൈവിധ്യം ഏകമായ സ്വർണ്ണത്തിലമരുന്നതുപോലെ. ഇങ്ങനെ അനേകത ഏകതയിലമർന്ന് അഭേദമായിത്തീരുന്ന അനുഭവത്തെയാണ് 'യോഗം' എന്നു ഭഗവദ്ഗീതയിൽ വിളിച്ചിരിക്കുന്നത്. ഈ യോഗത്തിൽ നിന്നും വിയോഗമുണ്ടായി നാനാത്വത്തിലേക്കു ശ്രദ്ധയെ വലിച്ചിഴച്ചുകൊണ്ടു പോകുന്നതു പ്രകൃതിയിലെ ത്രിഗുണങ്ങളാണ്. അതുകൊണ്ടു ത്രിഗുണങ്ങളുടെ തലം വിട്ടു ഗുണാതീതനായിത്തീരണമെന്നു ഭഗവദ്ഗീത അനുശാസിക്കുന്നു:

ത്രൈഗുണ്യവിഷയാ വേദാ നിസ്ത്രൈഗുണ്യോ ഭവാർജ്ജുന
നിർദ്വന്ദ്വോ നിത്യസത്ത്വസ്ഥോ നിര്യോഗക്ഷേമ ആത്മവാൻ[2]

[അല്ലയോ അർജ്ജുന, വേദങ്ങൾ ത്രിഗുണവിഷയകമാണ്. നീയാകട്ടെ ത്രിഗുണങ്ങൾക്കും ദ്വന്ദ്വഭാവനകൾക്കും അതീതനായി, നിത്യമായ സദ്വസ്തുവിൽ സദാ സ്ഥിതിചെയ്യുന്നവനായി, ആ യോഗാനുഭവത്തിലെ സുഖം സദാ അനുഭവിക്കുന്നവനായി, ആത്മാവിനെ സ്വന്തമാക്കിയവനായിത്തീരുക.]

ഇന്ദ്രിയങ്ങളെയും മനസ്സിനെയും ബുദ്ധിയേയുമൊക്കെ അവയുടെ ഉറവിടമായ സദ്വസ്തു കണ്ടെത്തുവാൻ വേണ്ടി അന്തർമുഖമാക്കിത്തീർക്കുമ്പോൾ ജീവിതയാഥാർത്ഥ്യങ്ങളിൽ നിന്നും ഒഴിഞ്ഞുമാറുകയോ അവയുടെ നേരേ കണ്ണടയ്ക്കുകയോ അല്ല ചെയ്യുന്നത്. പ്രകൃതി അതിന്റെ ഗുണങ്ങൾക്കനുസൃതമായ വ്യാപാരങ്ങളിൽ തികച്ചും മുഴുകിയിരിക്കുമ്പോൾ തന്നെ അന്തർമുഖതയുള്ളവൻ 'ഇതാ പ്രകൃതി അതിന്റെ ഗുണങ്ങൾക്കനുസൃതമായ പ്രവൃത്തികൾ ചെയ്യുന്നു' എന്നു കണ്ടുകൊണ്ട് ഒരു സാക്ഷിയെപ്പോലെ വർത്തിക്കും. അതു് ആന്തരികമായ വലിയൊരു ബലവും മനസ്സമാധാനവും കൈവരുത്തും. ജീവിതത്തിൽ എന്തെല്ലാം ഗതിവിഗതികൾ സംഭവിച്ചാലും അതെല്ലാം ഒരേ ആത്മസത്യത്തി

ന്റെ ഭാവപ്രകാരങ്ങൾ മാത്രം എന്നു കണ്ടറിഞ്ഞു നിത്യസത്താ സ്ഥനും ആത്മവാനും ആയിരിക്കാൻ സാധിക്കും. നിത്യമേതു് അനിത്യമേതു്, സത്തേതു്, അസത്തേതു് എന്നുള്ള തിരിച്ചറി വാണു് ഇത്തരമൊരു ധ്യാനസാധനയ്ക്കു് അടിത്തറ. ഇത്തരത്തിൽ ജീവിതത്തെ കാണുന്നവൻ സകലതിനെയും സമഭാവനയോടു കൂടി ദർശിക്കുമെന്നു മാത്രമല്ല, സ്വാസ്ഥ്യതയുണ്ടായിരിക്കുകയാൽ അപ്പോഴപ്പോൾ വന്നുചേരുന്ന പ്രശ്നങ്ങളെ സമചിത്തതയോടു കൂടി ധീരമായി നേരിടാനുള്ള കഴിവും ഉണ്ടാകും. ഇതെല്ലാം നട ന്നുകൊണ്ടിരിക്കുമ്പോഴും ഒരു ഉൾവെളിവും നിർമുക്തതയുമായി രിക്കും അയാളിൽ നിറഞ്ഞു നില്ക്കുന്നതു്.

തീക്കുണ്ഡത്തിൽ തീ ആളിക്കത്തുമ്പോൾ അതിൽ നിന്നും തീപ്പൊരികൾ തെറിച്ചുവരും. ആ തീപ്പൊരികളിൽ സത്തയായിരിക്കുന്നതു തീയല്ലാതെ മറ്റൊന്നുമല്ല. അതുപോലെയാണു് ഏകമായ ആത്മസത്യത്തിന്റെ ജ്വലനത്തിൽ നിന്നു് ഒരേസമയം സത്തെന്നും അസത്തെന്നും പറയാവുന്ന ജഗദ്വിലാസമുണ്ടാവുന്നതെന്നും ഗുരു തന്നെ 'ആത്മോപദേശശതക'ത്തിൽ ചൂണ്ടിക്കാണിക്കുന്നു. അതായതു്, ആത്മാവു് ആത്മാവിനെത്തന്നെ അറിയുന്നതിൽ നിന്നും ചിതറിവരുന്ന തീപ്പൊരികളാണു് ഈ പ്രപഞ്ചം. ഗുരു പറയുന്നു:

അറിവിലിരുന്നസദസ്തിയെന്നസംഖ്യം
പൊരിയിളകിബ്ഭുവനം സ്ഫുരിക്കയാലേ
അറിവിനെ വിട്ടൊരു വസ്തുവന്യമില്ലെ-
ന്നറിയണമീയറിവൈകരൂപ്യമേകം. 5

ജീവിതത്തിൽ എന്തെല്ലാം മാററങ്ങളും മറിച്ചിലുകളും ഉണ്ടായാലും അതൊന്നും ആത്മസത്യത്തിൽ നിന്നന്യമല്ല എന്നു കാണണമെന്നർത്ഥം. ആ ആത്മസത്യത്തിലെ പ്രകൃതിയുടെ വികൃതികൾ മാത്രമാണു് മാററങ്ങളും മറിച്ചിലുകളും. അതൊക്കെ പരമാത്മസത്യത്തിൽ സംഭവിക്കുന്നതാണു്. അതൊരു പ്രശ്നമായി ത്തീരുകയാണെങ്കിൽ പ്രശ്നവും പരമാത്മസത്യത്തിന്റേതാണു്. വ്യക്തിയുടേതല്ല.

## അധ്യാസം

അരണ്ട വെളിച്ചത്തിൽ ഒരു കയറുകഷണം വളഞ്ഞു പുളഞ്ഞു കിടക്കുന്നതു കണ്ടാൽ അതു പാമ്പാണെന്നു കരുതി ഭയന്നുപോകും.

അതുപോലെ ആത്മസത്യം ജഗദ്രൂപത്തിൽ പ്രതീതമാകുമ്പോഴാം അതു ഭയത്തിനും ദുഃഖത്തിനും കാരണമായിത്തീരും. അങ്ങനെയാണ് ജീവിതത്തെ ദുഃഖസാഗരമായും സംസാരസാഗരമായും കണക്കാക്കാനിടയാകുന്നതു്. പാമ്പ് ഇല്ലാത്തതാണ് ഉള്ളതു കയറു മാത്രം. ഇല്ലാത്ത പാമ്പിനെ ഉള്ള കയറിൽ ആരോപിച്ചിട്ടു് പാമ്പിനെയാണ് കണ്ടതെന്നു കരുതി ഭ്രമിച്ചുപോവുകയാണു ചെയ്യുന്നതു്. അതുപോലെ, ഉള്ളതായ ആത്മസത്യത്തിൽ ഇല്ലാത്തതായ പ്രപഞ്ചത്തെ ആരോപിച്ചു് അതാണുള്ളതെന്നു കരുതി ഭ്രമിക്കുന്നതാണ് ഭയത്തിനും ദുഃഖത്തിനുമൊക്കെ കാരണം. ഇങ്ങനെ, ഉള്ളതിൽ ഇല്ലാത്തതിനെ ആരോപിച്ചു്, ആരോപിതമായതിനെ ഉള്ളതുപോലെ കാണുന്നതിനെ 'അദ്ധ്യാസം' എന്നു വിളിച്ചുപോരുന്നു. വിശേഷരൂപത്തിലുള്ള നമ്മുടെ എല്ലാ അറിവുകളും എല്ലാ ദൃശ്യരൂപങ്ങളും അവയുടെ ഗുണങ്ങളും എല്ലാ കർമ്മങ്ങളും എല്ലാ അനുഭവങ്ങളും വൈകാരികഭാവങ്ങളും, അവ ആന്തരികമായാലും ബാഹ്യമായാലും, ജാഗ്രദനുഭവമായാലും സ്വപ്നാനുഭവമായാലും, സുഷുപ്ത്യനുഭവമായാലും തുര്യാനുഭവമായാലും, ഒക്കെ നിരുപാധികമായ ഒരൊററ അറിവിന്റെ—ആത്മാവിന്റെ—ഭാവസ്ഫുരണങ്ങൾ മാത്രം. ആത്മാവിൽ അദ്ധ്യസ്തം മാത്രം. അതിനെല്ലാം ആധാരമായിരിക്കുന്ന ആത്മസത്യമാകട്ടെ അനദ്ധ്യസ്തമാണ്. വാക്കുകൊണ്ടു വെളിപ്പെടുത്താനാവാത്തതും, മനസ്സുകൊണ്ടു സങ്കല്പിക്കാനാവാത്തതും, ബുദ്ധികൊണ്ടു ചിന്തിക്കാനാവാത്തതുമാണതു്. അതു സത്തിനും അസത്തിനും അതീതമായ നിരുപാധിമായ സഭാവസ്ഥയാണ്. അതിനെ അറിവിനു വിഷയമാക്കാനാവുകയില്ല. അപരോക്ഷമായി അനുഭവിക്കാനേ ആവൂ. ആ അനുഭവത്തിൽ അദ്ധ്യസ്തമായതെല്ലാം നിരാകൃതമായിത്തീരും. അദ്ധ്യസ്തമായിരിക്കുന്നതിനു് അനദ്ധ്യസ്തമായ ആത്മാവിൽ നിന്നും വേറിട്ടൊരു ഉണ്മയില്ല. അദ്ധ്യസ്തമായ പാമ്പ് കയറിൽ നിന്നും വേറല്ല. അദ്ധ്യസ്തമായ തിര വെള്ളത്തിൽ നിന്നും വേറല്ല. അദ്ധ്യസ്തമായതെല്ലാം അസത്താണ്. അനദ്ധ്യസ്തമായ ആത്മസത്യം മാത്രമാണ് സത്തു്. നമുക്കു് ഇന്ദ്രിയഗോചരമായിത്തീർന്നിട്ടുള്ളതു് മാത്രമല്ല അദ്ധ്യസ്തമായിട്ടുള്ളതു്. നമ്മൾ ചിന്തിച്ചുകൂട്ടുന്നതും സങ്കല്പിച്ചുകൂട്ടുന്നതും പറഞ്ഞുകൂട്ടുന്നതുമൊക്കെ അദ്ധ്യസ്തമാണ്, അസത്താണ്. അനദ്ധ്യസ്തമായ സത്യം അവാങ്മനോഗോചരമായതുകൊണ്ടു് 'ഓം തത് സത്' എന്നു മാത്രമേ അതിനെപ്പററി പറയാനാവൂ. അഥവാ അതിന്റെ അത്ഥ

ത്തെ പൂർണ്ണമായി സ്ഫുരിപ്പിക്കാനാവുന്നത് കേവലം മൗന ത്തിന്നു മാത്രമാണ്. നാരായണഗുരു ഇക്കാര്യം 'ഭാനദർശന' ത്തിൽ ചിത്രീകരിച്ചിരിക്കുന്നു:

യദ്ഭാസ്യതേ തദധ്യസ്ത-
മനദ്ധ്യസ്തം ന ഭാസ്യതേ
യദധ്യസ്തം തദസദ-
പ്യനദ്ധ്യസ്തം സദേവ തത്. 4

(യാതൊന്നു ഭാസ്യമായിരിക്കുന്നുവോ അഥവാ പ്രകടമായി രിക്കുന്നുവോ അതു് അദ്ധ്യസ്തമാകുന്നു. യാതൊന്നു അദ്ധ്യസ്തമല്ല യോ അതു പ്രകടമാകുന്നില്ല. അദ്ധ്യസ്തമായതു് അസത്താകുന്നു. അദ്ധ്യസ്തമല്ലാത്തതാകട്ടെ കേവലം സന്മാത്രമാകുന്നു (സദേവ തത്).

## ലോകം സത്താണ്, അസത്താണ്

അവാങ്മനോഗോചരമായ സത്യത്തെ ഒരുതരത്തിലുമുള്ള അന്വേഷണത്തിനും വിധേയമാക്കാൻ സാധിക്കില്ല. അരൂപവും സർവ്വാതീതവും ഇന്ദ്രിയഗോചരമല്ലാത്തതുമായ അതിനെ അള ന്നുനോക്കാനോ തൂക്കിനോക്കാനോ സാധിക്കുകയില്ല. എന്നാലും നിരുപാധികമായ അതിന്റെ സോപാധികമായ രണ്ടു വിപരീ തഭാവങ്ങൾ ചേർത്തുവച്ചു കണ്ടാൽ രണ്ടിനും ആധാരമായിരിക്കു ന്ന സദ്വസ്തുവിനെ അന്തർദൃഷ്ട്യാ കാണാൻ സാധിക്കും. വിപരീ തസ്വഭാവമുള്ള രണ്ടു ധ്രുവങ്ങളെ വച്ചുകൊണ്ടു അതിനു ആധാര മായിരിക്കുന്ന കാന്തത്തെ മനസ്സിലാക്കുന്നതുപോലെ. ഈ വിപ രീതഭാവങ്ങൾ രണ്ടും ലോകസാധാരണമായിരിക്കും. അസത്തു മായിരിക്കും.

ഈ ലോകം സത്താണോ അസത്താണോ? ഈ ചോദ്യത്തി നുള്ള ഉത്തരം നമ്മുടെ സമീപനരീതിയനുസരിച്ചു വ്യത്യസ്തമാ കാം. ആത്മാവിൽ തന്നെ ഉണ്ടാകുന്ന ഭാവപ്രതീതിയാണ് ലോ കമെന്നു നമുക്കറിയാം. അപ്പോൾ ആത്മസത്ത തന്നെയാണ് ലോകസത്തയായിരിക്കുന്നതു്. ആത്മാവു് സത്താണ്. അതു കൊണ്ടു് ലോകവും സത്താണ്. എന്നാൽ ലോകത്തിനു സ്വന്ത മായ ഉണ്മയില്ലെന്നു നമുക്കറിയാം. ഉണ്മയുള്ളതു ആത്മാവിനു മാത്രം. അങ്ങനെ നോക്കുമ്പോൾ ആത്മാവു് സത്താണ്. ലോ കം അസത്താണ്. ആദ്യം പറഞ്ഞ നിലപാടിനെ സാധൂകരി

ക്കത്തെക്കത്തവണ്ണമുള്ളതാണ്' നേരത്തേ ഉദ്ധരിച്ച തൈത്തിരീയോപനിഷത്തിലെ ''തത് സൃഷ്ട്വാ തദേവാനുപ്രാവിശത്'' (അതിനെ സൃഷ്ടിച്ചിട്ട് അതിൻെറ തന്നെ ഉള്ളിൽ കടന്നിരുന്നു) എന്നുള്ളതു്. ഭഗവദ്ഗീതയിൽ ഭഗവാനും പറയുന്നു:

മമൈവാംശോ ജീവലോകേ ജീവഭൂതഃ സനാതനഃ [5]

(എൻെറതന്നെ സനാതനമായ അംശം ജീവികളുടെ ലോകത്തിൽ ജീവികളായിത്തീർന്നിരിക്കുന്നു.) നാരായണഗുരു ബ്രഹ്മവിദ്യാപഞ്ചകത്തിൽ അതു തന്നെ എടുത്തുപറയുന്നു:

'സൃഷ്ട്വേദം പ്രകൃതേരനുപ്രവിശതി'

(തൻെറ പ്രകൃതിയിൽ നിന്നും ഈ ലോകത്തെ സൃഷ്ടിച്ചിട്ട് അറിവ് അതിൻെറ ഉള്ളിൽ കടന്നു വർത്തിക്കുന്നു.)

'സൃഷ്ടിച്ചിട്ട് ഉള്ളിൽ കടന്നിരിക്കുക' എന്ന പരാമർശത്തെ കാലപരമായ ആനുപൂർവ്വികത ഉള്ളതായല്ല കണക്കാക്കേണ്ടതു്. വാക്കുകൾക്ക് പരിമിതിയുള്ളതുകൊണ്ട് അങ്ങനെ പറഞ്ഞെന്നേയുള്ളു. രണ്ടും സംഭവിക്കുന്നതു് ഒരുമിച്ചു തന്നെയാണ്.

സത്താപരമായി നോക്കിയാൽ ആത്മാവിനു മാത്രമേ ഉണ്മയുള്ളു. സ്വന്തമായ ഉണ്മയില്ലാത്ത ലോകം അസത്താണ്. ആ ലോകത്തിൻെറ ഭാഗമായിട്ടു തന്നെയാണു അന്വേഷിക്കുന്ന തന്നെയും അന്വേഷകൻ കാണേണ്ടതു്. ലോകം അസത്താണെന്നു പറഞ്ഞാലും താൻ അസത്താണെന്നു പറയാൻ ഒരു അന്വേഷകനും സാധിക്കുകയില്ല. വാസ്തവത്തിൽ അന്വേഷകൻെറ ഉണ്മ അസന്ദിഗ്ദ്ധമാണ്. ലോകത്തിൻെറ ഉണ്മ സന്ദിഗ്ദ്ധവും. എന്നാൽ ലോകത്തിൻെറ ഭാഗമാണ് അനിഷേധ്യമായ ഉണ്മയുള്ള താൻ എന്നുള്ളതു് വാസ്തവം. ഇതൊക്കെ ചേർത്തുവച്ചു മനസ്സിലാക്കാൻ സാധിക്കാതെ വരുന്നു. അവിടെയാണ് ദാർശനികചിന്തയുടെ ഉദയം. നിഷേധിക്കാനാവാത്ത ഉണ്മയുള്ള തന്നിൽ സത്യമായിരിക്കുന്നതെന്തു് എന്നന്വേഷിക്കുന്നു. ആ ആത്മസത്യം കണ്ടെത്തുമ്പോൾ ആ സത്യം തന്നെയാണ് പ്രപഞ്ചപ്രതീതികളിലും ഉള്ള അനിഷേധ്യമായ ഉണ്മയെന്നു വെളിപ്പെട്ടു കിട്ടുന്നു. അപ്പോഴും പ്രപഞ്ചത്തെ സത്തിൻെറ ഒരു രൂപമായിട്ടേ മനസ്സിലാക്കാൻ സാധിക്കുന്നുള്ളു.

പ്രപഞ്ചം ഇല്ലാത്തതാണെന്നു തത്ത്വപരമായി മനസ്സിലാക്കിയാലും അതിന്റെ യാഥാർത്ഥ്യം അനുഭവപ്പെട്ടുകൊണ്ടുതന്നെയിരിക്കും. തിരയിലുള്ള സത്യം ജലം മാത്രമാണെന്ന് അറിഞ്ഞതുകൊണ്ട് കൊടുങ്കാററിൽ തിരയിളകുമ്പോൾ കപ്പൽ ആടിയുലയാതിരിക്കുകയില്ല. അതുപോലെ, ലോകവും ഇല്ലാത്തതാണെന്നു മനസ്സിലാക്കുമ്പോഴും അതിലെ പ്രതീതികളും പ്രശ്നങ്ങളും, പ്രകടമായിതന്നെ കാണാം. 'അദ്വൈതദീപിക'യിൽ സൂത്രകർത്താവ് ഇക്കാര്യം പ്രത്യേകം എടുത്തു കാണിക്കുന്നു:

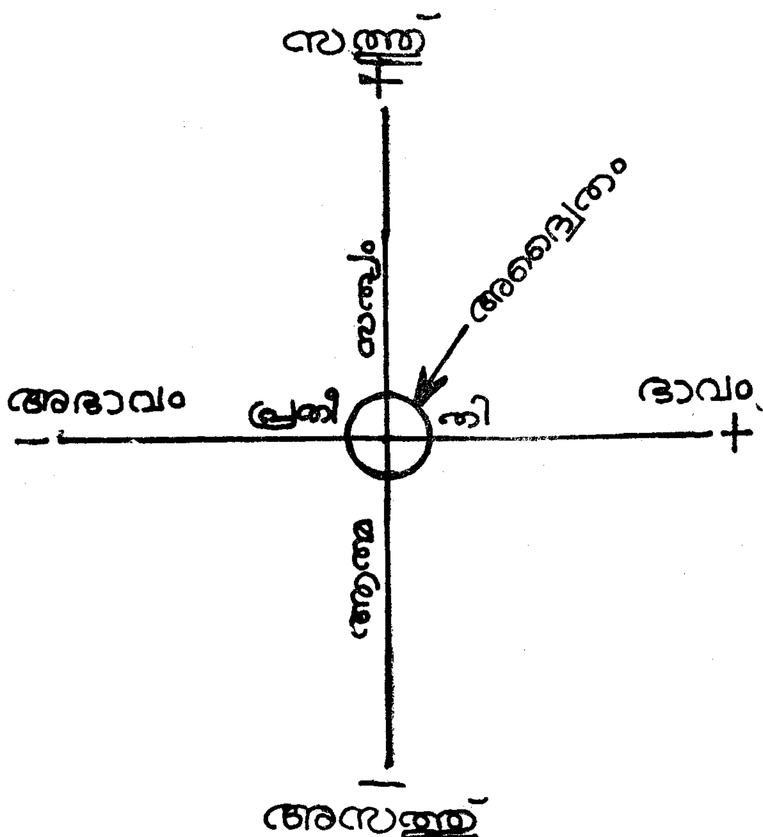
വിശ്വം വിവേകദശയിങ്കലഴിഞ്ഞു സർവ–
മസ്വസ്ഥമാകിലുമതിന്ദ്രിയദൃശ്യമാകും;
ദിക്കിൻ ഭ്രമം വിടുകിലും ചിരമിങ്ങവന്റെ
ദൃഷ്ടിക്കു ദിക്കു പുനരങ്ങനെ തന്നെ കാണാം.
സത്യത്തിലില്ലയുലകം സകലം വിവേക–
വിദ്ധ്വസ്തമായ പിറകും വിലസുന്നു മുൻപോൽ
നിസ്സാർക്കമായ് മരുവിലില്ലിഹ നീരമെന്നു
സിദ്ധിക്കിലും വിലസിടുന്നിതു മുൻപ്രകാരം.[7]

ലോകത്തെയും ജീവിതത്തെയും അതിലെ പ്രശ്നങ്ങളെയും ഒക്കെ തള്ളിക്കളഞ്ഞു കൊണ്ടല്ല സ്വസ്വരൂപമായ ആത്മാവിനെ സാക്ഷാത്കരിക്കേണ്ടതു്. ഇവയെല്ലാം ഒരേ സ്വസ്വരൂപത്തിന്റെ ഭിന്നമായ ഭാവസ്ഫുരണങ്ങൾ മാത്രമാണെന്നു കണ്ടറിയണം.

### ഭാവം

സർവ്വാധാരമായിരിക്കുന്ന ആത്മസത്യം അരൂപവും അദൃശ്യവുമാണെന്നു നമ്മൾ മനസ്സിലാക്കിക്കഴിഞ്ഞു. അത്തരത്തിൽ അതൊരു കേവലതത്ത്വമാണ്. അതിനു യാഥാർത്ഥ്യവും മൂല്യവുമുണ്ടായിരിക്കണമെങ്കിൽ അതു് ഏതെങ്കിലും ഭാവവും രൂപവും കൈക്കൊള്ളണം. അമൂർത്തമായ സത്യത്തെ തത്ത്വപരമായി മനസ്സിലാക്കാമെന്നല്ലെങ്കിലും അമൂർത്തമായി അതൊരിക്കലും വർത്തിക്കുകയില്ല എന്നതാണ് പരമാർത്ഥം. ഏതെങ്കിലും മൂർത്തമായ രൂപത്തിലേ അതു വർത്തിക്കുകയുള്ളു. അമൂർത്തമായ സത്യം നിത്യമാണ്, നിർവികാരമാണ് എന്നൊക്കെ തത്ത്വപരമായി നമുക്കു മനസ്സിലാക്കാം. എന്നാൽ അവ കൈക്കൊള്ളുന്ന ഭാവരൂപങ്ങൾ അനിത്യമാണ് സവികാരവുമാണ്. ചുരുക്കിപ്പറഞ്ഞാൽ, നിത്യവും നിർവികാരവുമായ ഒരു സത്യത്തെ ആധാ

രമാക്കാതെ അനിത്യവും സവികാരവുമായ ഭാവപ്രതീതികാംക്ക നിലനിൽപ്പില്ല. മറിച്ച്, അനിത്യവും സവികാരവുമായ ഭാവ പ്രതീതികളോടുകൂടാതെ നിത്യവും നിർവികാരവുമായ സത്യം നിലനില്ക്കുന്നുമില്ല. അനിത്യമായ ഭാവരൂപങ്ങാം കൈക്കൊള്ളുന്നതു നിത്യമായ സത്യത്തിൻെറ നിത്യസ്വഭാവമാണെന്നു തന്നെ പറയേണ്ടിയിരിക്കുന്നു. നിത്യമായ അമൂർത്ത സത്യത്തെ സത്തെന്നു വിളിക്കാം. അതിൽ നിത്യവും പ്രതീതമായിക്കൊണ്ടിരിക്കുന്ന അനിത്യപ്രതീതികളെ ഭാവം എന്നും വിളിക്കാം. വേദാന്തത്തിൻെറ സന്ദർഭത്തിൽ ബ്രഹ്മമാണു സത്തു്, അഥവാ ആത്മാവാണു്



സത്തു്. പ്രപഞ്ചമാണു് ഭാവം. പ്രപഞ്ചമായി പ്രതീതമാകാതെ കേവലം സത്യമായി ബ്രഹ്മം ഒരിക്കലും എവിടെയും വർത്തിക്കുന്നില്ല. ബ്രഹ്മത്തിൽ നിന്നന്യമായ ഒരു ഉണ്മ ലോകത്തിനില്ല താനും. സത്തിനെയും ഭാവത്തെയും, അഥവാ ബ്രഹ്മത്തെയും പ്രപഞ്ചത്തെയും, രണ്ടായി നമുക്കു 'ഭാവന' ചെയ്യാമെന്നല്ലെങ്കിലും അവ ഒരിക്കലും രണ്ടായി 'സ്ഥിതി' ചെയ്യുന്നില്ല. സ്വർണ്ണവും ആഭരണവും ഒരിക്കലും രണ്ടായിരിക്കാത്തതുപോലെ. ഈ അഭേദത തന്നെയാണു് അദ്വൈതം. വാക്കുകൊണ്ടു പറയുന്നതിനേക്കാറം മേൽക്കാണിച്ച ചിത്രത്തിൽ ഈ അദ്വൈതതയെ വ്യക്തമായി ദർശിക്കാം.

സദാ മാറിക്കൊണ്ടിരിക്കുന്ന ലോകത്തിന്റെ സ്വരൂപം മനസ്സിലാക്കാനായി അതിൽ പൊരുളായിരിക്കുന്നതു് എന്തെന്നു് അന്വേഷിക്കുന്നു. ആ പൊരുറം ബ്രഹ്മമാണെന്നു കണ്ടെത്തുന്നു. മറിച്ചു്, ബ്രഹ്മത്തിന്റെ സ്വഭാവവും സ്വരൂപവും മനസ്സിലാക്കി, അതുഏതെല്ലാം തരത്തിൽ ഭാവരൂപം കൈക്കൊള്ളുമെന്നു മനസ്സിലാക്കാൻ ശ്രമിക്കുന്നു. ആ ഭാവരൂപങ്ങളുടെ ആകെത്തുകയാണു ലോകം. ലോകവും ബ്രഹ്മവും രണ്ടായിരിക്കുന്നതു മനസ്സിന്റെ കല്പനയിൽ മാത്രം. ഒരിക്കലും രണ്ടായിരിക്കാത്തതും രണ്ടായിരുന്നിട്ടില്ലാത്തതുമായ ഒന്നിനെ രണ്ടായി പിരിച്ചുവച്ചു കണ്ടതു സത്യാവബോധം കൈവന്നിട്ടില്ലാത്ത മനസ്സിന്റെ വിക്രിയയാണു്. മനസ്സിന്റെ ഈ വിക്രിയയെയാണു് അജ്ഞാനമെന്നു വിളിക്കുന്നതു്. അജ്ഞാനം കൊണ്ടു കലുഷിതമായ മനസ്സാണു് ബ്രഹ്മത്തെയും ലോകത്തെയും കല്പനയിൽ രണ്ടായി പിരിച്ചു വച്ചിട്ടു കല്പനയിൽത്തന്നെ,തിരിയെ ചേർക്കാനാവാതെ വിഷമിക്കുന്നതു്. സത്യദർശികളായ ഋഷിമാരാകട്ടെ, അങ്ങനെയുള്ള കൃത്രിമമായ പിരിച്ചുവെയ്ക്കലൊന്നും നടത്താതെ, സത്യത്തെ അദ്വയമായി ദർശിക്കുന്നു. അതുകൊണ്ടു സൂത്രകർത്താവായ ഗുരു 'അദ്വൈതദീപിക'യിൽ പറയുന്നു;

ജ്ഞാനിക്കു സത്തുലകു, ചിത്തു സുഖസ്വരൂപ-
മാനന്ദമല്ല,നൃതമജ്ഞനിതപ്രകാശം. [8]

സത്തും ഭാവവും തമ്മിലുള്ള അദ്വൈതത ഭഗവദ്ഗീതയിലെ ഒരു പ്രധാന ശ്ലോകത്തിൽ ഇങ്ങനെ വെളിപ്പെടുത്തിയിരിക്കുന്നു:

നാസതോ വിദ്യതേ ഭാവോ നാഭാവോ വിദ്യതേ സതഃ
ഉഭയോരപി ദൃഷ്ടോ ऽന്തസ്ത്വനയോസ്തത്ത്വദർശിഭിഃ. [9]

[അസത്തായ ഒന്നിനു ഭാവമുണ്ടായിരിക്കുക എന്നൊന്നില്ല. സത്തിനു ഭാവമില്ലാതിരിക്കുക എന്നതുമില്ല. ഇപ്പറഞ്ഞ രണ്ടിനും നടുവിലിരിക്കുന്നതിനെ ദർശിച്ചിട്ടുള്ളവരാണ് തത്ത്വദർശികൾ.]

ആത്യന്തികമായ സത്യമെന്തെന്ന് അന്വേഷിക്കാൻ തുടങ്ങുമ്പോൾ തന്നെ സത്ത്, ഭാവം എന്ന വകതിരിവു നടത്താതെ നിവൃത്തിയില്ലാതാനും. ആധുനികശാസ്ത്രത്തിൽ ഭൗതികദ്രവ്യത്തിൽ സത്യമായിരിക്കുന്നതെന്തെന്ന് അന്വേഷിച്ചു ചെല്ലുമ്പോൾ അതു "ഒരേസമയം ഊർജ്ജരേണുവുമാണ് (particle), ഊർജ്ജതരംഗവുമാണ് (wave) എന്ന നിഗമനത്തിൽ എത്തിച്ചേരുന്നതു പോലെയാണ് ഇതെന്നു പറയാം.

സത്യാന്വേഷണത്തിൽ ഇങ്ങനെയൊരു തെററിനുള്ള സാധ്യതയുണ്ടെന്ന പരിമിതി ഒരു വ്യക്തിയ്ക്കോ ശാസ്ത്രത്തിനോ മാത്രം ബാധകമായിട്ടുള്ളതല്ല. അതു സാർവ്വത്രികമാണ്. ആ സാധ്യതയെയാണു മായയെന്നു വിളിക്കാവുന്നതു്. ഈ മായയെ ജയിച്ച് ഇപ്പറഞ്ഞ ദ്വൈതത്തിനപ്പുറം പോവുക എന്നതാണു സത്യാന്വേഷി അഭിമുഖീകരിക്കുന്ന കീറാമുട്ടി. മായയെ തരണം ചെയ്യുന്ന ശ്രമംപോലും മായയുടെ ഭാഗവും, മായയുടെ തെററിനു വിധേയവുമാണ് എന്നുള്ളതാണ് അതിനെ ഒരു കീറാമുട്ടിയാക്കുന്നതു്.

ബ്രഹ്മസത്യവും, ലോകത്തിൻെറ ഭാഗമായിരിക്കുന്ന സത്യാന്വേഷകനും തമ്മിലുള്ള അഭേദതയെ തൈത്തിരിയോപനിഷത്ത് ഇങ്ങനെ ചിത്രീകരിച്ചിരിക്കുന്നു:

> അസന്നേവ സ ഭവതി. അസദ് ബ്രഹ്മേതി
> വേദ ചേത്. അസ്തി ബ്രഹ്മേതി ചേദ്‌വേദ
> സന്തമേനം തതോ വിദുരിതി. [10]

[ബ്രഹ്മം ഇല്ലാത്തതാണെന്നു വിചാരിക്കുന്നവൻ തന്നെത്തന്നെ ഇല്ലാതാക്കി തീർക്കുകയാണ്. ബ്രഹ്മമാണ് ഉള്ളതെന്നു കരുതുന്നവൻ സത്തായിത്തീരുന്നു എന്നു സജ്ജനങ്ങൾ അറിയുന്നു.]

സത്യാന്വേഷി ലക്ഷ്യമാക്കുന്നതു് അതുകൊണ്ടു സത്തുമല്ല, അസത്തുമല്ല; സത്തെന്നും അസത്തെന്നും ഉള്ള പ്രതിപത്തിയററു് രണ്ടിനും അതീതമായിരിക്കുന്ന, 'ഓം' എന്നു മാത്രം വ്യവഹരിക്കാവുന്ന, അദ്വൈതതയാണ്.

സൂചനകൾ

1. ആത്മോപദേശശതകം 8
2. ഭഗവദ്ഗീത II· 45
3. ആത്മോപദേശശതകം 89
4. ദർശനമാല V. 10
5· ഭഗവദ്ഗീത XV. 7
6. ബ്രഹ്മവിദ്യാപഞ്ചകം 4
7. അദ്വൈതദീപിക 10
8. ,, 11
9. ഭഗവദ്ഗീത II. 16
10. തൈത്തിരീയോപനിഷത് II. 6

# സൂത്രം 6

## ഭൂയോ സതഃ സദസദിതി

| | |
|---|---|
| ഭൂയഃ | = വീണ്ടും |
| സതഃ | = കേവലമായ സത്തിൽ നിന്നാണ് |
| സത് അസത് ഇതി | = സത്തെന്നും അസത്തെന്നും ഉള്ള പ്രതീതികൾ ഉണ്ടാകുന്നതെന്നറിയണം. |

[വീണ്ടും, കേവലമായ സത്തിൽ നിന്നാണ് സത്തെന്നും അസത്തെന്നും ഉള്ള പ്രതീതികൾ ഉണ്ടാകുന്നതെന്ന് അറിയണം.]

സന്മാത്രവും ചിന്മാത്രവും ആനന്ദമാത്രവുമായ ആത്മസത്യം സത്യം, പ്രതീതി എന്നീ രണ്ടു ഭാവങ്ങളോടുകൂടി വിരിഞ്ഞു നിൽക്കുന്നതിന്റെ ചിത്രം നേരത്തേ കണ്ടു. കഴിഞ്ഞ സൂത്രത്തിനു നൽകിയ വ്യാഖ്യാനത്തിനോടൊപ്പം കാണിച്ച ചിത്രത്തിലെ നിഷ്പക്ഷമായ മദ്ധ്യബിന്ദു അദ്വൈതത്തെയെ സൂചിപ്പിക്കുന്നതാണല്ലോ. അതു നാലു വശത്തേക്കും വിരിഞ്ഞു വികസിച്ചാണ് സത്ത്–അസത്ത്, ഭാവം–അഭാവം എന്നിവയായി തീർന്നത്. അതിലെ സത്ത്–അസത്ത് എന്ന ദ്വൈതഭാവം കേവലം സന്മാത്രമായ ആത്മാവിൽ നിന്ന് പ്രഭവിക്കുന്നതാണ് ഈ സൂത്രത്തിലെ ചിന്താവിഷയം.

നിഷ്പക്ഷവും അദ്വയവുമായ പരമസത്യത്തിൽ കുടികൊള്ളുന്ന അദമ്യമായ സർഗ്ഗവൈഭവമാണ് കർമ്മം. ആ കർമ്മം ആ സദ്വസ്തുവിനെ തന്നെ സത്ത്–അസത്ത്, അഥവാ ഉള്ളത്–ഇല്ലാത്തത്, എന്ന ഭാവങ്ങളോടുകൂടി പ്രതീതമാക്കുന്നു. അതേ സമയം ആന്തരികമായി ഒരു വികാരത്തിനും വിധേയമാകാതെ ആത്മസത്യം വർത്തിക്കുകയും ചെയ്യുന്നു. ഒരു കുളത്തിൽ നിശ്ചലമായിക്കിടക്കുന്ന വെള്ളത്തിൽ മണൽ ചൊരിയാനിടയായാൽ അതിന്റെ ഉപരിതലത്തിൽ കുഞ്ഞോളങ്ങൾ ദൃശ്യമാവുകയും വെള്ളത്തിനുള്ളിൽ ചില ചലനങ്ങൾ ഉണ്ടാവുകയും ചെയ്യും. അതുപോലെയാണ് അനൃതപരമ്പര വീശി അന്തരാത്മാവിൽ പല തരത്തിലുള്ള പ്രതീതികൾ ഉണ്ടാകുന്നതെന്ന് സൂത്രകർത്താവു തന്നെ ആത്മോപദേശശതകത്തിൽ വിവരിക്കുന്നു :

മണലളവററു ചൊരിഞ്ഞ വാപിയിന്മേ-
ലണിയണിയായല വീശിടുന്നവണ്ണം
അനൃതപരമ്പര വീശിയന്തരാത്മാ-
വിനെയകമേ ബഹുരൂപമാക്കിടുന്നു. 1

ബഹുരൂപങ്ങളോടു കൂടിയതായിത്തീരുന്ന അന്തരാത്മാവിന്റെ ഒരു ചെറുരൂപം മാത്രമാകുന്ന കുഞ്ഞോളമാണ് അന്വേഷകനും. നിരന്തരം ഇളകിക്കൊണ്ടിരിക്കുന്ന ഓളങ്ങളുടെ കൂട്ടത്തിൽ ഒന്നായിരുന്നുകൊണ്ട് അയാളും തന്നിലേക്കുതന്നെ തിരിഞ്ഞു നോക്കുന്നു. ആ കുഞ്ഞോളത്തെ ഇളക്കുന്ന വെള്ളമാകട്ടെ ജ്യോതിസ്സ്വരൂപമാണ്; അറിവാണ്. ആ അറിവിൽ ഉണ്ടാകുന്ന ഭാവപ്രതീതികളാണ് ഭൂതഭൗതികമായ ഈ വിശ്വം മുഴുവൻ. ഭൗതികപ്രപഞ്ചം പഞ്ചഭൂതസംഘാതമാണ്. അറിവിന്റെ നാനാഭാവങ്ങളും തന്നെ പഞ്ചഭൂതങ്ങളായിത്തീർന്നിരിക്കുന്നത് എങ്ങനെയെന്നു ഗുരു തന്നെ വ്യക്തമാക്കിയിട്ടുണ്ട്. ഗുരുവിന്റെ വാക്കുകളിൽ:

പരമൊരുവിണ്ണു, പരന്ന ശക്തി കാററാ-
മറിവനലൻ, ജലമക്ഷ, മിന്ദ്രിയാർത്ഥം
ധരണി, യിതിങ്ങനെയഞ്ചു തത്ത്വമായ് നി-
ന്നെരിയുമിതിന്റെ രഹസ്യമേകമാകും. 2

ബാഹ്യമെന്ന പ്രത്യക്ഷത്തിൽ തോന്നുന്ന സകലതും ഒരേയൊരു അറിവിന്റെ പ്രകാരഭേദങ്ങൾ ആണെന്നർത്ഥം. ആ അറിവിന്, അഥവാ ആത്മാവിന് മാത്രമേ ഉണ്മയുള്ളു. ആ അറിവ് ആകാശം പോലെയാണ്. സകലതിനും ഇരിക്കാൻ ഇടം കൊടുക്കുക എന്നതാണ് ആകാശത്തിന്റെ ധർമ്മം. ബാഹ്യാകാശം ഇരിക്കാനിടം കൊടുക്കുന്നതു ഭൗതികവസ്തുക്കൾക്കു മാത്രമാണ്. അറിവാകുന്ന ആകാശമാകട്ടെ ബാഹ്യാകാശത്തിനും ഇരിക്കാൻ ഇടം നൽകുന്നു. ഭൗതികവും അല്ലാത്തതുമായ സകലതിനും ഇരിക്കാൻ ഇടം നൽകുന്നു. അതുകൊണ്ടാണ് ''പരമൊരു വിണ്ണ്'' എന്നു പറഞ്ഞത്. അതായത്, പരമമായ അറിവാകുന്ന ആകാശം.

അറിവ് വെറുതേയിരിക്കുകയില്ല. അതു സകലതിനെയും അറിഞ്ഞുകൊണ്ടിരിക്കും, ഒപ്പം അറിയപ്പെടേണ്ട സകലതുമായി ഭാവം പകരുകയും ചെയ്യും. അതായത്, ഈ പ്രപഞ്ചമായും

പ്രപഞ്ചാനുഭവമായും ഒക്കെ പരന്നു വീശും. ഒരിക്കലും അടങ്ങിയിരിക്കാനാകാത്ത കാററിനെപ്പോലെ. അതുകൊണ്ടു് അറിവിന്റെ ഈ പ്രത്യേക ശക്തിയാണ് പഞ്ചഭൂതങ്ങളിൽ വായുവായിരിക്കുന്നതെന്നു ഭാവന ചെയ്യുന്നു: ''പരന്ന ശക്തി കാററാം.''

അറിവിനു ലോകാനുഭവം ഉണ്ടാകുമ്പോൾ ലോകനം ചെയ്യപ്പെടുന്ന ഓരോ വസ്തുവിനെയും വേറിട്ടറിയുന്നു. ഇങ്ങനെ അറിയുന്നതിനെ വിശേഷജ്ഞാനം എന്നാണ് വിളിച്ചുപോരാറുള്ളതു്. നിരന്തരം സ്വയം പ്രകാശിതമായിത്തീരുമ്പോൾ അറിവിൽ വിശേഷജ്ഞാനങ്ങളുടെ നിലയ്ക്കാത്ത ഒരു പ്രവാഹമാണ് സംഭവിക്കുന്നതു്. ഒന്നു് ഒന്നിനെ തൊട്ടുകിടക്കുന്ന അനുഭവം. ഒന്നിനെ തുടർന്നു മററൊന്നു വരുന്ന അനുഭവം. ഈ അനുഭവങ്ങളെയെല്ലാം കോർത്തിണക്കി ലോകത്തെ ഒരു സമഗ്രസത്തയായി ദർശിക്കുന്ന അനുഭവം. ഇതെല്ലാം ഒരൊററ അറിവു കത്തിയെരിയുന്നതിലെ തീനാളങ്ങളാണ്. അതുകൊണ്ടു് വിശേഷജ്ഞാനങ്ങൾ തന്നെയാണ് അഗ്നിയായി ഭാവം പകർന്നിരിക്കുന്നതെന്നു് അല്പം കാവ്യഭംഗിയോടുകൂടി ഗുരു ഭാവന ചെയ്യുന്നു: ''അറിവനലൻ.''

എല്ലാ വിശേഷജ്ഞാനങ്ങളും യാഥാർത്ഥ്യമായിത്തീരുന്നതിനു് ഇന്ദ്രിയങ്ങളുടെ സഹായം ആവശ്യമുണ്ടു്. തീ ഒരു മുറപ്രകാരം പ്രയോജനകരമായി കത്തിയെരിയുന്നതിനു് ജലം അനിവാര്യമായിരിക്കുന്നതുപോലെ. തീയെരിയുന്നതു് വെള്ളത്തിന്റെ സഹായത്താലാണെന്നു പറയുന്നതു് ഒററനോട്ടത്തിൽ മനസ്സിലായില്ലെന്നു വരാം. ജലത്തിന്റെ അംശം ഒട്ടും തന്നെ ഇല്ലെന്നിരിക്കട്ടെ. അവിടെ തീ കത്താനിടയായാൽ ഒരു നിയന്ത്രണവുമില്ലാതെ അഗ്നി സകലതിനെയും വിഴുങ്ങിക്കളയും. എന്നു തന്നെയല്ല, ജലാംശം തീരെ ഇല്ലാതായാൽ എല്ലാം സ്വയം എരിഞ്ഞടങ്ങും. അതിനാൽ തീയെ ക്രമീകരിച്ചു നിറുത്തിയിരിക്കുന്നതു ജലമാണെന്നു പറയാം. തീ അണയ്ക്കണമെങ്കിലും ജലം തന്നെ വേണം. അതുപോലെ വിശേഷജ്ഞാനം ഉണ്ടാകാനുള്ള ധാരയോടുകൂടി അറിവു കത്തിയെരിയുമ്പോൾ, ഇന്നതിന്നതൊക്കെ അറിയട്ടെ, ഇന്നതിന്നതൊക്കെ അറിയേണ്ട എന്ന തരത്തിൽ അതിനൊരു സ്വരൂപം നൽകുന്നതു് മനസ്സും ഇന്ദ്രിയങ്ങളും ചേർന്നാണ്. അതുകൊണ്ടു് ''ജലമക്ഷം'' അഥവാ ഇന്ദ്രിയങ്ങളാണ് ജലമായിത്തീർന്നിരിക്കുന്നതെന്നു ഗുരു ദർശിക്കുന്നു.

വിശേഷരൂപത്തിലുള്ള അറിവുണ്ടാകുന്നതു വിഷയങ്ങളെ സംബന്ധിച്ചാണ്. വിഷയങ്ങളുടെ സ്ഥൂലത പരമാവധി യിൽ എത്തിയിരിക്കുന്നതു പൃഥ്വിയിലാണ്. അതുകൊണ്ട് ഇന്ദ്രിയവിഷയങ്ങൾ, അഥവാ ഇന്ദ്രിയാർത്ഥം, തന്നെയാണ് പൃഥ്വിയായിത്തീർന്നിരിക്കുന്നതെന്നു ഗുരു കരുതുന്നു: ''ഇന്ദ്രിയാർത്ഥം ധരണി.''

ഇങ്ങനെ അറിവിൽ പ്രസക്തമായ പരം അഥവാ നിരുപാധികമായ അറിവ്, അറിവിന്റെ വ്യാപകശക്തി, വിശേഷജ്ഞാനം, ഇന്ദ്രിയങ്ങൾ, ഇന്ദ്രിയവിഷയങ്ങൾ എന്നിവയുടെ സ്ഥാനത്താണ് ആകാശം, വായു, അഗ്നി, ജലം, പൃഥ്വി എന്നീ പഞ്ചഭൂതങ്ങളെ ഗുരു ദർശിക്കുന്നത്. ഇങ്ങനെ കേവലമായ അറിവു തന്നെ ഭാവം പകർന്നിരിക്കുന്നതാണു ലോകം. നേരിട്ടനുഭവിക്കുന്നത് എന്ന തരത്തിൽ അതു സത്താണ്. അറിവിൽ നിന്നു വേറല്ലാതിരിക്കുന്നത് എന്ന തരത്തിൽ അസത്താണ്. ഈ സത്പ്രതീതിയും അസത്പ്രതീതിയും ഉണ്ടാകുന്നത് ഒരേ അറിവിലാണുതാനും.

## അക്ഷരവും കർതൃത്വവും

സച്ചിദാനന്ദസ്വരൂപമായ ആത്മാവിൽ അഭേദ്യമായി കുടികൊള്ളുന്നതും, സത്ത്—അസത്ത് എന്നീ ഭാവപ്രതീതികളെ നിരന്തരം ഉണ്ടാക്കിക്കൊണ്ടിരിക്കുന്നതുമായ സർഗ്ഗവൈഭവത്തെയാണു കർമ്മമെന്നു മനസ്സിലാക്കേണ്ടത്.

ഭൂതഭാവോദ്ഭവകരോ
വിസർഗ്ഗഃ കർമ്മസംജ്ഞിതഃ.[3]

[ഭൂതജാലങ്ങളെ ഉത്ഭവിപ്പിക്കുന്ന തരത്തിൽ അക്ഷരമായ സത്യത്തിൽ കുടികൊള്ളുന്ന വിശേഷരൂപത്തിലുള്ള സർഗ്ഗവൈഭവമാണ് കർമ്മം.] ആത്മാവിൽ കുടികൊള്ളുന്ന ഈ സർഗ്ഗശക്തി ആത്മാവിൽ പ്രകടമായിത്തീരുന്ന പ്രതീതികളിലും നിറഞ്ഞു നിൽക്കുന്നു. ആത്മാവിൽ പ്രതീതമാകുന്ന ഭാവങ്ങളും, ആത്മാംശമായി അതിലുള്ള കർമ്മങ്ങളുമൊക്കെ ക്ഷരമാണ്, നാശമുള്ളതാണ്. ആത്മാവാകട്ടെ അക്ഷരമാണ്, നാശരഹിതമാണ്. അതിനാൽ എല്ലാ കർമ്മങ്ങളും ആത്മാവിന്റേതാണ്. എല്ലാ കർമ്മങ്ങളും പ്രകൃതിയുടെതാണെന്ന് നാലാം സൂത്രത്തിന്റെ വ്യാഖ്യാനത്തിൽ കണ്ടല്ലോ. ആത്മാവിലെ കർമ്മവൈഭവം പ്രകട

മായിരിക്കുന്നതു തന്നെയാണ പ്രകൃതി. അതായതു്, ആത്മാവിന്റെ കർമ്മത്തിൽ നിന്നും പ്രഭവിക്കുന്ന ജീവികൾക്കും വസ്തുക്കൾക്കും സ്വന്തമായ കർമ്മമില്ല; ആത്മകർമ്മാംശമേയുള്ളു.

പ്രപഞ്ചപ്രതീതികളുടെ കൂട്ടത്തിൽപ്പെട്ടതാണു് മനുഷ്യനും, അവന്റെ ബുദ്ധിയും, ഇച്ഛാസ്വാതന്ത്ര്യവും, ഉത്തരവാദിത്തബോധവും, ധാർമ്മികബോധവും, മൂല്യവിവേചനവുമൊക്കെ. സ്വന്തം സ്വഭാവവൈശിഷ്ട്യത്തോടുകൂടിയ ഓരോ മനുഷ്യനും ഉണ്ടായതും നിലനിൽക്കുന്നതും അക്ഷരമായ ആത്മാവിലെ കർമ്മാംശമായിട്ടാണു്. പക്ഷേ, ഇക്കാര്യം മനുഷ്യർ ഓർക്കാറില്ല. അവർ ഓരോരുത്തരും വിചാരിക്കുന്നു, അവരവരിൽക്കൂടി നടക്കുന്ന കർമ്മങ്ങളുടെ കർത്താവു് അവരവരാണെന്നു്. അതുകൊണ്ടു് ആ കർമ്മങ്ങളുടെ ഫലവും അവരുടേതാണെന്നു്. സത്കർമ്മങ്ങളാണെങ്കിൽ സത്ഫലവും, ദുഷ്കർമ്മങ്ങളാണെങ്കിൽ ദുഷ്ഫലവും അനുഭവിക്കാൻ ബാധ്യസ്ഥരാണെന്നു അവർ കരുതുന്നു.

ഭാരതീയരുടെ മനസ്സിൽ വളരെ ആഴത്തിൽ വേരോടിയിട്ടുള്ള ഒരു ധാരണയാണിതു്. ഈ ജന്മത്തിൽ ചെയ്ത കർമ്മങ്ങളുടെ ഫലം അനുഭവിച്ചു തീർക്കാൻ കഴിയാതെ പോയാൽ അതനുഭവിച്ചു തീർക്കാൻ വേണ്ടി വീണ്ടും ജനിക്കേണ്ടിവരുമെന്നും അവർ വിശ്വസിച്ചുപോരുന്നു. അക്ഷരമായ സത്യത്തെ അറിയുന്നവർ അവരവരെ ആ അക്ഷരമായ സത്യത്തിൽ നിന്നും വേറായി കാണുന്നില്ല. ഈ സത്യം അറിയാതിരിക്കുന്ന അവസ്ഥയാണു് അജ്ഞാനം. ഈ അജ്ഞാനത്തിൽ നിന്നും ഉടലെടുത്തതാണ ഹിന്ദുമതത്തിലും ബുദ്ധമതത്തിലും വേരുറച്ചുകഴിഞ്ഞ കർമ്മസിദ്ധാന്തവും പുനർജ്ജന്മസിദ്ധാന്തവും എന്നു പറയാതിരിക്കാൻ നിവൃത്തിയില്ല. ജ്ഞാനി തന്നെ കാണുന്നതു് അമൃതമായ, അക്ഷരമായ, സത്യമായിട്ടാണു്. എല്ലാ കർമ്മങ്ങളെയും ആ സത്യത്തിൽ നിന്നും ഉറന്നുവരുന്നതായും. അമൃതനായ തനിക്കു ജനനമോ മരണമോയില്ല. പുനർജ്ജന്മവുമില്ല. കർമ്മങ്ങളെല്ലാം ആത്മസത്യത്തിന്റേതാണു്. അതിനാൽ താൻ കർത്താവല്ല; കർമ്മബദ്ധനുമല്ല.

ആത്മാവിൽ തന്നെ കുടികൊള്ളുന്ന പ്രകൃതിശക്തി സ്വയം പ്രകടമായിത്തീരുമ്പോൾ അതിന്റെ വെവ്വേറെയുള്ള ഓരോ മുഖത്തെയും 'വൃത്തി' എന്നു വിളിച്ചുപോരുന്നു. പ്രകൃതിയോടു ചേ

ന്ന വൃത്തി എന്ന തരത്തിലും, പ്രകർഷേണയുള്ളതെന്ന അർത്ഥത്തിലും അതിനെ 'പ്രവൃത്തി' എന്നു വിളിക്കാം. ഈ വൃത്തികൾ പ്രകൃതിയിൽ നടന്നുകൊണ്ടിരിക്കുമ്പോൾ മനുഷ്യനു സാധാരണ ഉണ്ടാകാറുള്ളതുപോലെയുള്ള കർതൃത്വബോധം പ്രകൃതിക്കില്ല. കർതൃത്വബോധമില്ലാത്തതുകൊണ്ടു പ്രകൃതി കർത്താവല്ല. കർത്താവുള്ളപ്പോഴേ കർമ്മവുമുള്ളൂ. താൻ മുഖാന്തരം നടക്കുന്ന കർമ്മങ്ങളെ പ്രകൃതിയുടെ പ്രവൃത്തികളായി കാണുമ്പോൾ വ്യക്തിക്കുമില്ല കർതൃത്വം. അപ്പോൾ വ്യക്തിയും കർത്താവല്ല. വ്യക്തിക്കു കർമ്മവുമില്ല. അതുകൊണ്ടു കർമ്മങ്ങളെ വ്യക്തിക്കു ചേർന്നതായി കാണുമ്പോൾ അസത്താണ്. ആത്മസത്യത്തിനോടു ചേർന്നതായി കാണുമ്പോൾ സത്തിൽ നിന്നും അഭിന്നമാണ്—അതുകൊണ്ടു സത്താണ്. ഇങ്ങനെ വ്യഷ്ടിയുടെയും സമഷ്ടിയുടെയും തലത്തിൽ നടക്കുന്ന കർമ്മങ്ങളുടെ സങ്കീർണ്ണമായ ലോകത്തെ ജ്ഞാനി വകതിരിച്ചറിയുന്നു. തനിക്കു കർമ്മങ്ങളുണ്ടെന്നുള്ളതു്, ജ്ഞാനിയുടെ കാഴ്ചപ്പാടിൽ മായാകല്പിതം മാത്രമാണു്. ജ്ഞാനികളുടെ കണ്ണിൽ മാത്രമേ കർമ്മങ്ങളുടെ ഈ കുരുക്കു് അഴിഞ്ഞു കിട്ടുകയുള്ളൂ. അല്ലാത്തവരുടെ നോട്ടത്തിൽ കർമ്മങ്ങളുടെ ഗതി ഗഹനമാണു്. ഭഗവദ്ഗീത പറയുന്നു:

കിം കർമ്മ കിമകർമ്മേതി കവയോഽപ്യത്ര മോഹിതാഃ[4]

(കർമ്മമേതു്, അകർമ്മമേതു് എന്ന കാര്യത്തിൽ അറിവുള്ളവർ പോലും മോഹിതരായിപ്പോകാറുണ്ടു്.) തുടർന്നു ഗീത പറയുന്നു.

കർമ്മണോ ഹ്യപി ബോദ്ധവ്യം ബോദ്ധവ്യം ച വികർമ്മണഃ
അകർമ്മണശ്ച ബോദ്ധവ്യം ഗഹനാ കർമ്മണോ ഗതിഃ.
കർമ്മണ്യകർമ്മ യഃ പശ്യേദകർമ്മണി ച കർമ്മ യഃ
സ ബുദ്ധിമാൻ മനുഷ്യേഷു സ യുക്തഃകൃത്സ്ന കർമ്മകൃത്.[5]

[കർമ്മങ്ങളുടെ തത്ത്വം അറിയണം. വികർമ്മത്തെ സംബന്ധിച്ചും അകർമ്മത്തെ സംബന്ധിച്ചും അറിയണം. കർമ്മത്തിന്റെ ഗതി ഗഹനം തന്നെയാണു്. കർമ്മത്തിൽ അകർമ്മത്തെയും, അകർമ്മത്തിൽ കർമ്മത്തെയും കാണുന്നവനാണു് മനുഷ്യരിൽ വച്ചു ബുദ്ധിമാൻ. അവനാണു് യോഗി. അവനാണു സകല കർമ്മങ്ങളും ചെയ്യുന്നവൻ.]

അക്ഷരമായ ആത്മസത്യത്തിൽ അവിരാമമായ കർമ്മപ്രവാഹം നടന്നുകൊണ്ടിരിക്കുന്നു. അതിന്റെ ഫലമായി പുതിയ

പുതിയ ഭാവങ്ങൾ ആവിർഭവിക്കുകയും ഒപ്പം പഴയവ തിരോഭവിക്കുകയും ചെയ്യുന്നു. പുതിയതിന്റെ ആവിർഭാവത്തെ ജനനമെന്നു വിളിക്കാം. പഴയതിന്റെ തിരോഭാവത്തെ മരണമെന്നും. പുനർജന്മമെന്നതിനു് എന്തെങ്കിലും സ്ഥാനം ഈ പ്രപഞ്ചപ്രവാഹത്തിൽ ഉണ്ടെന്നുണ്ടെങ്കിൽ, അതു് ഒരു ഭാവം മാറി ആ ഭാവത്തിലിരിക്കുന്ന പൊരുൾ പുതിയൊരു ഭാവം സ്വീകരിക്കുന്നതാണു്. ഒരു ആഭരണത്തിന്റെ ഭാവം മാറി പുതിയൊരു ആഭരണത്തിന്റെ ഭാവം സ്വർണ്ണം കൈക്കൊള്ളുന്നതുപോലെ. ഇങ്ങനെ ഭാവവ്യതിയാനങ്ങൾ സംഭവിച്ചുകൊണ്ടിരിക്കുന്നതിനു് ഉള്ളിലിരുന്നു പ്രചോദനം നൽകുന്നതു കർമ്മം തന്നെയാണു താനും. വ്യക്തിയുടെ കർമ്മമല്ലെന്നു മാത്രം. സമഷ്ടിയായ ആത്മസത്യത്തിൽ കുടികൊള്ളുന്ന കർമ്മവൈഭവം. ആ കർമ്മവൈഭവം പ്രപഞ്ചത്തിലെ ഓരോ സൂക്ഷ്മാംശത്തിലുമിരുന്നു സ്പന്ദിക്കുന്നു. ഒപ്പം ഓരോ വ്യക്തിയിലും. ഇങ്ങനെ അദ്വൈതദർശനപ്രകാരം ജീവിതപ്രവാഹത്തിന്റെ സ്വരൂപം നിശ്ചയിക്കുമ്പോൾ അതിൽ, ഇന്നു വിശ്വസിച്ചുപോരുന്ന തരത്തിലുള്ള പുനർജ്ജന്മത്തിനു സ്ഥാനമില്ല. ഒരുതായതു്, ജീവൻ കൂടുവിട്ടു കൂടുമാറുന്ന തരത്തിലുള്ള പുനർജന്മം. കൂടും കിളിയുമൊക്കെ മായാകല്പിതം മാത്രമാണു്. ഏകമായ ആത്മസത്യത്തിൽ പ്രതീതമാകുന്ന സ്ഥൂലവും സൂക്ഷ്മവുമായ ഭാവമുഖങ്ങൾ മാത്രം.

## ത്രിഗുണങ്ങൾ

ഓരോ വ്യക്തിരൂപവും ആവിർഭവിക്കുന്നതു് പരമാത്മസത്യത്തിന്റെ കർമ്മവൈഭവത്താലാണു്. അങ്ങനെ ആവിർഭവിക്കുന്ന ഓരോ വ്യക്തിയിലും നിറഞ്ഞിരിക്കുന്ന ആത്മാംശമായ കർമ്മം ഓരോ വ്യക്തിയേയും പ്രത്യേകം വ്യക്തിത്വമുള്ള തരത്തിൽ പ്രഭവിപ്പിക്കുന്നു. ഓരോ വ്യക്തിയും ഓരോ തരത്തിലുള്ള കർമ്മവൈഭവത്തോടുകൂടിയതായിരിക്കാൻ ഇട വരുത്തുകയും ചെയ്യുന്നു. പ്രപഞ്ചത്തിലെ ഓരോ സൂക്ഷ്മാംശത്തിലും കാണുന്ന കർമ്മപരമായ ഈ വൈവിദ്ധ്യത്തിനു കാരണം പ്രകൃതിയിൽ തന്നെയുള്ള ത്രിഗുണങ്ങളാണെന്നാണു് കരുതിപ്പോരുന്നതു്. ആധുനിക രീതിയിലുള്ള പരീക്ഷണനിരീക്ഷണങ്ങളൊന്നും കൂടാതെ പുരാതനരായ ഋഷിമാർ സ്വന്തം അന്തർദർശനത്തിൽ രൂപം നല്കിയെടുത്ത ഒരു സിദ്ധാന്തമാണു് ത്രിഗുണങ്ങളെ സംബന്ധിച്ചതു്.

പ്രകൃതിയെന്നും പുരുഷനെന്നും രണ്ടു സത്യങ്ങളുണ്ടെന്ന സിദ്ധാന്തം സാംഖ്യന്മാരുടേതാണ്. സാംഖ്യദർശനത്തിലാണ് പ്രകൃതിയെ ത്രിഗുണാത്മികയായി കാണുന്നതു്. സത്വം, രജസ്സ്, തമസ്സ് എന്നിവയാണ് ത്രിഗുണങ്ങൾ. പ്രകാശാത്മകമാണ് സത്വഗുണം. സത്വഗുണമുള്ളവൎക്ക് അറിവിനോട്ട് ആഭിമുഖ്യമുണ്ടാകുന്നു. ക്രിയാപരതയാണ് രജോഗുണത്തിന്റെ ലക്ഷണം. രജോഗുണമുള്ളവരിൽ കൎമ്മാഭിമുഖ്യമുണ്ടാകുന്നു. ഇരുട്ടാണ് തമോഗുണത്തിന്റെ ലക്ഷണം. അറിയാനുള്ള ആഗ്രഹമില്ലായ്മ, ജഡത, ആലസ്യം ഇതൊക്കെ തമോഗുണമുള്ളവരിൽ ഉണ്ടായിരിക്കും. സാംഖ്യദർശനത്തിലെ ത്രിഗുണസിദ്ധാന്തം പ്രപഞ്ചത്തിന്റെ വൈവിദ്ധ്യത്തെ വ്യാഖ്യാനിക്കുന്നതിനുള്ള നല്ലൊരു വഴിയായതുകൊണ്ടു് വേദാന്തം അതിനെ സ്വാംശീകരിച്ചു. മായാന്തർഗതമായി അതിനെ കണക്കാക്കുകയും ചെയ്തു. ഭഗവദ്ഗീതയിൽ ഒരദ്ധ്യായം (ഗുണത്രയവിഭാഗയോഗം) മുഴുവൻ തന്നെ ത്രിഗുണങ്ങളുടെ സ്വഭാവം വിവരിക്കുന്നതിനു വേണ്ടി മാററിവച്ചിരിക്കുന്നു. ഓരോ ഗുണത്തിന്റെയും പ്രാമുഖ്യം ഓരോ വ്യക്തിയിലും എങ്ങനെ പ്രകടമായി കാണാമെന്നു വിവരിക്കുന്നതോടൊപ്പം, ഓരോരുത്തരും ആത്മപരിശോധന നടത്തി ഏതു ഗുണത്തിനു പ്രാമുഖ്യമുള്ള ആളാണ് താനെന്നു തീർച്ചവരുത്താനും അതുപകരിക്കുന്നു. അങ്ങനെ തീർച്ച് വരുത്താൻ സാധിച്ചാൽ ഓരോരുത്തരിലെയും ഗുണവിശേഷത്തെ ആത്മസത്യത്തിന്റെ ഒരു സഹജസ്വഭാവമായി കാണാൻ സാധിക്കും. ഒപ്പം ആ ആത്മസത്യത്തിൽനിന്നും അഭിന്നമാണ് താനെന്ന് ദർശിച്ചുകൊണ്ടും, സ്വന്തം വ്യക്തിത്വത്തെ പ്രകടമാക്കിക്കൊണ്ടും, നിസ്സംഗനും നിർമുക്തനുമായി ജീവിക്കാൻ സാധിക്കും. ഇങ്ങനെ ജീവിക്കാൻ സാധിക്കുന്നതാണ് ജീവിതത്തിലെ സ്വസ്ഥത. സ്വസ്ഥത എന്നാൽ 'സ്വം'-ൽ, അതായതു് തന്നിൽ തന്നെ, സ്ഥിതിചെയ്യുന്ന അവസ്ഥ എന്നർത്ഥം.

ത്രിഗുണങ്ങൾ മുഖാന്തരമുണ്ടാകുന്ന വൈജാത്യം ഏതെങ്കിലും ഒരു പ്രത്യേക തരത്തിലുള്ളതു മാത്രമല്ല. ശാരീരികവും മാനസികവും ഭൗതികവും അല്ലാത്തതുമൊക്കെയായി എന്തെല്ലാം ഭാവപ്രതീതികൾ ഈ പ്രപഞ്ചത്തിലുണ്ടോ, അവിടെയെല്ലാം ഈ മൂന്നു ഗുണങ്ങളുടെ വ്യത്യസ്താനുപാതത്തിലുള്ള ചേരുവയുമുണ്ട്. ത്രിഗുണങ്ങളാണ് വ്യക്തിസത്തയുടെ സ്വഭാവം നിശ്ചയിക്കുന്നതു്; ഓരോ വ്യക്തിയും ഓരോ നിമിഷത്തിലും എങ്ങനെ ജീവിക്കുണ

മെന്നു നിശ്ചയിക്കുന്നതു്. വ്യക്തിയുടെ സ്വഭാവവിശേഷങ്ങൾ, മൂല്യബോധം, ജീവിതതാത്പര്യം, എന്നു വേണ്ട ഏതു തരം ആഹാരത്തിനോടാണോ പ്രിയം എന്നുവരെ തീരുമാനിക്കുന്നതു് ത്രിഗുണങ്ങളാണു്. ഭാവങ്ങളുടെ തലത്തിലുള്ള ഈ ത്രിഗുണങ്ങളുടെ വൃത്തികൾ നടക്കുമ്പോൾ തന്നെ അവയുടെ വ്യാപാരങ്ങൾക്കെല്ലാം ആധാരമായിരിക്കുന്ന ആത്മസത്യം നിർവികാരമാണു്, ത്രിഗുണാതീതമാണു്. ആ ആത്മാവാണു് ഞാനെന്നറിഞ്ഞു ജീവിക്കുന്നവനാണു് ജ്ഞാനി അഥവാ യോഗി. ആത്മാവിൽ അദ്ധ്യസ്തം മാത്രമായിരിക്കുന്നതാണു് പ്രകൃതിയും അതിലെ ഗുണങ്ങളും. അതുകൊണ്ടു് അവ അസത്താണു്. എന്നാൽ ആത്മാവിന്റെ തന്നെ ഭാവസ്ഫുരണത്തിൽ നിന്നു വേർപെടുത്താനാവാത്തവണ്ണം ഉള്ളതെന്ന തരത്തിൽ ഉണ്മയുള്ളതാണു്; സത്താണു്. ഇങ്ങനെ സത്തു്, അസത്തു് എന്നീ രണ്ടു പ്രതീതികൾക്കും അവസരം നല്കുന്ന പരമാത്മസത്യമോ, കേവലം സന്മാത്രവും.

## ത്രിപുടി

ആത്മാവു് ചിന്മാത്രമാണു്. അറിയുക എന്നതു് അതിന്റെ വൃത്തിയാണു്. ഈ വൃത്തിയുടെ സന്ദർഭത്തിൽ പ്രസക്തമായി വരുന്ന മൂന്നു ഘടകങ്ങളാണു് അറിയുന്ന ആൾ, അറിയേണ്ട വസ്തു, അറിവു് എന്നിവ. ജ്ഞാതാവു്, ജ്ഞേയം, ജ്ഞാനം എന്നു് ഇവയെ വിളിച്ചുപോരുന്നു. മൂന്നിനെയും ചേർത്തു ത്രിപുടി എന്നു വിളിക്കും. പുടം എന്നാൽ ഇതൾ എന്നർത്ഥം. മൂന്നു് ഇതളുകളുള്ള ഒരു പൂവു പോലെയാണു് ഓരോ അനുഭവത്തിന്റെയും സന്ദർഭത്തിൽ ഈ മൂന്നംശങ്ങൾ ചേർന്നിണങ്ങിയിരിക്കുന്നതു്. ഒരേ ചിന്മാത്രത്തിന്റെ തന്നെ വ്യത്യസ്ത ഭാവരൂപങ്ങളാണു് ഈ മൂന്നും എന്നുള്ളതു് വഴിയേ വ്യക്തമാകും. ഒരേ ആത്മാവിൽ അഥവാ അറിവിൽ പ്രതീതമാകുന്ന ഈ മൂന്നും ആത്മാവിൽ നിന്നും വേറല്ല. അതുകൊണ്ടു് സത്താണു്. സ്വതന്ത്രമായ ഉണ്മയുള്ളതല്ല; അതുകൊണ്ടു് അസത്താണു്. തത്ക്കാലം ഇത്രയും മനസ്സിലാക്കാം.

ഈ പ്രപഞ്ചത്തിന്റെ ഭാഗമായ ഏതു വിഷയത്തെയും അറിയുന്നതു് മനസ്സുകൊണ്ടാണു്. അപ്പോൾ ആ മനസ്സു ജ്ഞാതാവാണു്. പക്ഷേ അറിയുന്ന ആളും അയാളുടെ മനസ്സും ഒക്കെ പ്രപഞ്ചത്തിന്റെ ഭാഗമാണു് താനും. അതായതു്, ജ്ഞേയത്തിന്റെ ഭാഗമായിട്ടു വർത്തിക്കുന്നതാണു് ജ്ഞാതാവും. എന്നാൽ

ഈ വാസ്തവം മനസ്സിലാക്കാതെ വെളിയിലിരിക്കുന്ന ഒരു ലോകത്തെ മനസ്സ് അറിയുന്നു എന്നും, അതിൽ ഉള്ളതേത് ഇല്ലാത്തതേത് എന്നു വകതിരിച്ചു മനസ്സിലാക്കുന്നു എന്നും ഒക്കെ നമ്മാം കരുതുന്നു. ആകെക്കൂടി നോക്കിയാൽ സത്തേത്, അസത്തേത് എന്നു വക തിരിക്കുക പ്രയാസം. ഇതെല്ലാം ഒരു മഹേന്ദ്രജാലം തന്നെ!

**ലോകങ്ങൾ**

സന്മാത്രമെന്ന തരത്തിൽ ആത്മാവിൽ പ്രപഞ്ചപ്രതീതിയുണ്ടാകുമ്പോഴാണ് പ്രകൃതിക്കും അതിലെ ത്രിഗുണങ്ങൾക്കും സ്ഥാനമുള്ളത്. ചിന്മാത്രമായ ആത്മാവിൽ നിരന്തരമായി അറിവിന്റെ ഭാവങ്ങൾ സ്ഫുരിക്കുന്നു. അവിടെയാണ് ത്രിപുടിക്കു പ്രസക്തിയുള്ളത്. ആനന്ദമാത്രമായ ആത്മാവ് എല്ലാ അനുഭവങ്ങളെയും പ്രിയാപ്രിയങ്ങളുടെ രൂപത്തിൽ വിലയിരുത്തുന്നു. അതായത്, സ്വന്തം ആത്മസ്വരൂപതയെ വെളിപ്പെടുത്താൻ ആരോരോ സന്ദർഭവും എത്രത്തോളം പ്രയോജനപ്പെടും എന്നു തീരുമാനിക്കുകയും, പ്രിയാനുഭവങ്ങൾ ഉളവാക്കുന്നവയെ സ്വീകാര്യമായും, അപ്രിയാനുഭവങ്ങൾ ഉളവാക്കുന്നവയെ അസ്വീകാര്യമായും കണക്കാക്കുകയും ചെയ്യുന്നു. ബാഹ്യവിഷയങ്ങളെ മാത്രമല്ല, ഉള്ളിലുള്ള സങ്കല്പങ്ങളെയും ഭാവനകളെയും ആശയങ്ങളെയുമൊക്കെ അത്തരത്തിൽ വിലയിരുത്താറുണ്ട്. ഈ വിലയിരുത്തൽ കൂടാതെ ഒരനുഭവവും, ഒരറിവും, നമുക്കുണ്ടാകുന്നില്ല. ഇങ്ങനെ, ഉണ്ടാകുന്നതും പ്രതീക്ഷിക്കുന്നതും ഒഴിവാക്കാൻ ശ്രമിക്കുന്നതുമായ മൂല്യാനുഭവങ്ങളെ ഒരു കീഴ്മേൽ വ്യവസ്ഥയിൽ അടുക്കിവച്ചാണ് മനസ്സിലാക്കി പോരാറ്. മനുഷ്യമനസ്സിന്റെ ഈ പ്രത്യേകതയ്ക്കു മതത്തിന്റെ ലോകത്ത് രൂപകല്പന നല്കിയത് കീഴ്മേൽ വ്യവസ്ഥയോടുകൂടിയ അനേകം ലോകങ്ങളുണ്ടെന്ന തരത്തിലാണ്. ദേവന്മാർ, ഗന്ധർവ്വന്മാർ, കിന്നരൻമാർ, മനുഷ്യർ, അസുരൻമാർ എന്നിങ്ങനെയുള്ള പലതരം ജീവികളെ ഓരോ ലോകത്തിലെയും വാസികളായി കല്പന ചെയ്തുകൊണ്ടുള്ളതാണ് ഈ ലോകങ്ങൾ. ഈ ലോകങ്ങൾക്കും അതിലെ വാസികൾക്കും ഉള്ള അസ്തിത്വം മനുഷ്യന്റെ മൂല്യകല്പനയിലാണ്. ആ മനുഷ്യൻ വസിക്കുന്നത് ഭൂമിയിലും. മിക്കവാറും എല്ലാ മതങ്ങളിലും സ്വർഗ്ഗം, ഭൂമി, നരകം (പാതാളം) എന്ന കല്പനകളുണ്ട്. വേദങ്ങളിൽ ഭൂമി, അന്തരീക്ഷം, സ്വർഗ്ഗം എന്ന തരത്തി

ലാണ് മൂന്നു ലോകങ്ങളെ ഭാവനചെയ്തിരിക്കുന്നതു്. അവിടെ ഭൂമിക്കും സ്വർഗ്ഗത്തിനും ഇടയിലാണ് അന്തരീക്ഷം. പുരാണങ്ങളിൽ പതിനാലു ലോകങ്ങളെപ്പററിയുള്ള പരാമർശമുണ്ടു്. ഭൂമി മുതൽ മുകളിലോട്ടു് ഏഴു്, ഭൂമിക്കു താഴെ ഏഴു് എന്ന കണക്കിൽ. ഭൂലോകം, ഭുവർലോകം, സ്വർലോകം, മഹർലോകം, ജനലോകം, തപോലോകം, സത്യലോകം, എന്നിവയാണ് മുകളിലേക്കുള്ളവ. അതലം, വിതലം, സുതലം, തലാതലം, രസാതലം, മഹാതലം, പാതാളം എന്നിവ മുറയ്ക്കു താഴോട്ടുള്ളവയും.

മനുഷ്യർ ഭൂമിയിൽ സുഖദുഃഖങ്ങൾ അനുഭവിച്ചുകൊണ്ടു ജീവിക്കുന്നു. സുഖം കൈവരുത്താനും ദുഃഖം ഒഴിവാക്കാനും അവൻ ശ്രമിക്കുന്നു. ദുഃഖരഹിതമായ സുഖം അനുഭവിക്കാൻ ഏവരും കൊതിക്കുന്നു. ആരും അനുഭവിച്ചിട്ടില്ല, എന്നാലും അങ്ങനെയുള്ള ഒരു സുഖത്തെപ്പററിയുള്ള ഭാവന എല്ലാവരുടെയും മനസ്സിലുണ്ടു്. ഈ ഭൂമിയിൽ അനുഭവിച്ചുകൊണ്ടിരിക്കുന്ന അല്പമാത്രമായ സുഖത്തിനു ഒരു പൂർണ്ണഭാവമുണ്ടെന്നും, അതെന്നെങ്കിലും പ്രാപിക്കാൻ സാധിച്ചേക്കാമെന്നും ഉള്ള പ്രതീക്ഷയാണ് ജീവിതത്തെ മുന്നോട്ടു തള്ളിവിടുന്ന ഒരു പ്രധാന ശക്തി. അങ്ങനെയുള്ള സുഖത്തിന്റെ പൂർണ്ണത സ്വർഗ്ഗത്തിലാണുള്ളതെന്നു ഭാവന ചെയ്യുന്നു. അതുപോലെ തന്നെ, ഭൂമിയിലുള്ള ദുഃഖങ്ങളുടെയെല്ലാം പൂർണ്ണരൂപം സുഖാനുഭവത്തിന്റെ ലേശം പോലുമില്ലാതെ അനുഭവിക്കാനിടയാകുന്ന ഒരു ലോകത്തെയും കാണുന്നു. അതാണ് പാതാളം അഥവാ നരകം. രണ്ടു ഭാവനകൾക്കും രൂപം നൽകുന്നതിനു് മാനദണ്ഡമായി വർത്തിക്കുന്നതു ഭൂമിയിലെ സുഖദുഃഖങ്ങൾ തന്നെ. മറെറാരു തരത്തിൽ പറഞ്ഞാൽ, ഭൂമിയിൽ നമുക്കു ലഭ്യമായതും ഭാവന ചെയ്യാവുന്നതുമായ സുഖത്തിന്റെ പരമാവധിയാണ് സ്വർഗ്ഗത്തിലുള്ളതു്. അതുപോലെ, ഭൂമിയിലുള്ളതും ഭാവനചെയ്യാവുന്നതുമായ ദുഃഖങ്ങളുടെ ആകെത്തുകയാണ് നരകം.

മതഗ്രന്ഥങ്ങളിൽ പരാമർശിച്ചിട്ടുള്ള ഇത്തരം ലോകങ്ങൾ ഉണ്ടായിരിക്കാൻ സാധ്യതയില്ല എന്നു്, യുക്തിപൂർവം ചിന്തിക്കുന്നവർ അവകാശപ്പെടും. ഉണ്ടെന്നു വിശ്വാസികളും അവകാശപ്പെടും. യുക്തി വച്ചുകൊണ്ടോ പരീക്ഷണനിരീക്ഷണങ്ങൾ നടത്തിയോ ഈ ലോകങ്ങൾ ഉണ്ടെന്നു തീരുമാനിക്കാനും

ഇല്ലെന്നു തീരുമാനിക്കാനും സാധിക്കുകയില്ല എന്നുള്ളതാണ് വാസ്തവം. അതുകൊണ്ട് ഉണ്ടെന്നുള്ളതും ഇല്ലെന്നുള്ളതും ഒരേപോലെ വിശ്വാസത്തിൽ അധിഷ്ഠിതമാണ്. നമ്മൾ നിൽക്കുന്ന പ്രകരണത്തോടു ചേർത്തുവച്ചു പറയുകയാണെങ്കിൽ, അതു സത്യമാണ്, അസത്യമാണ്.

ഈ ലോകങ്ങൾക്ക് ഒരു കീഴ്മേൽ വ്യവസ്ഥ സങ്കല്പിച്ചിരിക്കുന്നതും ഇതുപോലെ തന്നെ ബുദ്ധിയെ മുട്ടിക്കുന്ന ഒന്നാണ്. സ്വർഗ്ഗലോകം മുകളിലാണെന്നും നരകലോകം താഴെയാണെന്നുമാണ് ഭാവന ചെയ്തുപോരാറ്. ഇങ്ങനെ ഭാവന ചെയ്യുന്നതിന് എന്തെങ്കിലും ന്യായമുള്ളതായി കാണുന്നുമില്ല. എന്തുകൊണ്ടു സ്വർഗ്ഗം താഴെയായിക്കൂടാ? ന്യായയുക്തമായ ഒരുത്തരവും ഇതിനു പറയാനാവുകയില്ലെങ്കിലും, സ്വർഗ്ഗം താഴെയാണെന്നു ഭാവന ചെയ്യാൻ മനുഷ്യനു സാധിക്കുകയില്ല എന്നുള്ളതാണ് വാസ്തവം. മൂല്യങ്ങളുടെ ഒരു കീഴ്മേൽ വ്യവസ്ഥ നമ്മളറിയാതെ നമ്മളിൽ തന്നെ ഇരിക്കുന്നുണ്ട്. പത്തു പേർ കൂടിയിരിക്കുന്ന ഒരു സ്ഥലത്തു ബഹുമാനിക്കപ്പെടേണ്ട ഒരാൾ കയറി വന്നാൽ അദ്ദേഹത്തിന് അഗ്രാസനം നൽകി ബഹുമാനിക്കും. അതായത്, ഏററവും ഉയർന്ന ഇരിപ്പിടം കൊടുക്കും. നമ്മൾ അദ്ദേഹത്തിനു കല്പിക്കുന്ന ബഹുമാനത്തെയും അദ്ദേഹത്തിനു നൽകുന്ന ഇരിപ്പിടത്തെയും ചേർത്തുവച്ചുകൊണ്ടു മനസ്സിലാക്കുന്നതാണ് നമ്മുടെ മനസ്സിന്റെ സ്വഭാവം. ഏററവും മൂല്യമുള്ളതിനെ മുകളിലും ഏററവും മൂല്യമില്ലാത്തതിനെ താഴെയും സ്ഥാനം കൊടുത്ത്, ഒരു മൂല്യശ്രേണിയിൽ ഉൾപ്പെടുത്തിയാണ് സകലതിനെയും നമ്മൾ മനസ്സിലാക്കാറ്. ഇതെന്തുകൊണ്ടെന്നു ചോദിക്കുന്നത്, കൈയ്ക്ക് അഞ്ചു വിരലുകളുള്ളത് എന്തുകൊണ്ടാണെന്നു ചോദിക്കുന്നതുപോലെയാണ്. അതങ്ങനെയാണ്.

ഇപ്പറഞ്ഞ മൂല്യശ്രേണിയിൽ ഏററവും ഉന്നതസ്ഥാനത്തു കാണാവുന്നത് തനിക്കും ഈ ലോകത്തിനും ഉണ്ടെന്നു ബോധ്യമുള്ള അപൂർണ്ണതകൾ തീണ്ടിയിട്ടില്ലാത്ത ഒരു ലോകമാണ്. അതാണ് സ്വർഗ്ഗം. അവിടെയാണ് ദൈവത്തിന്റെ വാസം. ദൈവത്തെപ്പോലും മനുഷ്യൻ സങ്കല്പിക്കുന്നത് ഒരു അപൂർണ്ണതയുമില്ലാത്ത മനുഷ്യത്വത്തിന്റെ ഭാവമായിട്ടാണ്. മനുഷ്യത്വത്തിന്റെ പൂർണ്ണത തന്നെയാണ് ദൈവികത്വമെന്നു പറയാം. ഇങ്ങനെ

പരിപൂർണ്ണതയ്ക്കു് ഏററവും മുകളിൽ സ്ഥാനം നൽകിക്കൊണ്ടു് അതിനു താഴെ പടിപടിയായി വരുന്നതായിട്ടാണു്, എല്ലാ ജീവിതമൂല്യങ്ങളെയും കാണുന്നതു്. ആ ഓരോ മൂല്യത്തെയും പ്രതിനിധാനം ചെയ്യുന്നതാണു് ഓരോ ലോകം. ഇതെല്ലാമുള്ളതു മനുഷ്യൻെറ ഭാവനയിൽ തന്നെ. ഭാവന രൂപപ്പെടുന്നതു് ചിന്മാത്രമായ ആത്മാവിലും.

അനേകലോകങ്ങൾ ഇത്തരത്തിൽ ഭാവനാകല്പിതമാണെങ്കിലും, അവയ്ക്കു ജീവിതത്തിൽ സ്ഥാനമില്ലെന്നല്ല അർത്ഥം. ജീവിതത്തിനു ധാർമ്മികവും സദാചാരപരവുമായ വഴികാട്ടിയായിരിക്കാൻ ഈ ലോകകല്പന ഉപകരിക്കുന്നു. ഉന്നതമൂല്യങ്ങൾ സാക്ഷാത്കരിക്കണമെന്ന ജീവിതലക്ഷ്യം മനുഷ്യജീവിതത്തെ കൂടുതൽ ധാർമ്മികവും മൂല്യാധിഷ്ഠിതവുമാക്കും. ഏററവും അധമമായ മൂല്യങ്ങൾ ഒഴിവാക്കണമെന്ന ബോധം അധർമ്മത്തിൽ നിന്നും ദുരാചാരത്തിൽ നിന്നും മനുഷ്യനെ പിന്തിരിപ്പിക്കും. മരണശേഷം സ്വർഗ്ഗത്തിൽ പോയി സുഖമനുഭവിക്കണമെന്നും നരകത്തിൽപോയി നരകിയ്ക്കാനിടയാകരുതെന്നുമുള്ള വിചാരമാണു് അവരെ നേർവഴിക്കു നയിക്കുന്നതു്. സ്വർഗ്ഗലോകവും നരകലോകവും ഉണ്ടോയെന്നുള്ളതല്ല, ആ ലോകങ്ങളെപ്പററിയുള്ള ഭാവന ഇഹലോകജീവിതത്തെ നേർവഴിക്കു നയിക്കുന്നുണ്ടോ എന്നുള്ളതാണു പ്രധാനം. ഒരു തരത്തിൽ പറഞ്ഞാൽ, മൂല്യബോധമുള്ള മനുഷ്യൻ ജീവിതത്തെ മൂല്യാധിഷ്ഠിതമാക്കുന്നതിനു വേണ്ടി രൂപം നല്കിയ പൗരാണികകല്പനകളാണു് ഈ ലോകങ്ങളെല്ലാം. പരമാത്മസത്യം കണ്ടറിഞ്ഞവൻെറ കാര്യത്തിലാകട്ടെ,ഇഹലോകം മാത്രമല്ല, എല്ലാ ലോകങ്ങളും ആ ആത്മസത്യത്തിലുണ്ടാകുന്ന ഭാവപ്രതീതികൾ മാത്രം. അവ സത്തുമാണു്, അസത്തുമാണു്.

ഇങ്ങനെയുള്ള ഭാവനാസൃഷ്ടമായ ലോകങ്ങളിലെ ഭാവനാസൃഷ്ടരായ വാസികളാണു് ദേവന്മാർ, ഗന്ധർവ്വന്മാർ, കിന്നരന്മാർ, മനുഷ്യർ എന്നിവരെല്ലാം. മനുഷ്യരെയും ഭാവനാസൃഷ്ടി എന്നതിൽ നിന്നും ഒഴിവാക്കാനാവുകയില്ല. അറിവിലെ ഭാവനയിലല്ലാതെ ഒന്നും സത്യമായില്ല. മനുഷ്യനും അറിവിലെ ഒരു ഭാവന മാത്രം. ഇങ്ങനെയുള്ള ലോകങ്ങളും അതിലെ വാസികളും ഒക്കെ മതവിശ്വാസികളുടെ കേവലം അന്ധമായ കല്പനകളാണെന്നു് ആധുനികശാസ്ത്രരീതിയിൽ ചിന്തിക്കുന്നവർ പറയും.

അത്തരത്തിൽ ചിന്തിക്കുന്നവർ ജീവലോകത്തെ തരം തിരിക്കുന്നതു് ദേവന്മാർ, മനുഷ്യർ, ജന്തുക്കൾ, കീടങ്ങൾ എന്നല്ല. ധാതുലോകം, സസ്യലോകം, ജന്തുലോകം എന്നിങ്ങനെയാണു്. ജന്തുലോകത്തിലെ ഏറ്റവും ഉയർന്ന പടിയിൽ നിൽക്കുന്നവനാണു് മനുഷ്യൻ. ധാതുലോകത്തിലെ ധാതുക്കൾക്കു് (minerals) ജീവനുണ്ടെന്നിരിക്കട്ടെ (ധാതുക്കൾക്കും ജീവനുണ്ടെന്നാണു് ആധുനികശാസ്ത്രം കണ്ടെത്തിയിട്ടുള്ളതു്). എന്നാലും അവയ്ക്കു സസ്യലോകത്തിലെ ജീവിതത്തെപ്പററി ഭാവന ചെയ്യാനാവുകയില്ല. മനുഷ്യ ലോകത്തിന്റെ മാഹാത്മ്യത്തെപ്പററി മററു ജന്തുക്കൾക്കു ഭാവന ചെയ്യാൻ സാധിക്കുകയില്ല. അതുപോലെ തന്നെ, മനുഷ്യവർഗ്ഗത്തിനുപരി ഒരു ജീവിവർഗ്ഗമുണ്ടെങ്കിൽ അവയുടെ ജീവിതത്തെയും സ്വഭാവത്തെയുംപററി ഭാവന ചെയ്യാൻ മനുഷ്യമനസ്സിനും കഴിയുകയില്ല. അറിയാനുള്ള കഴിവില്ലായ്മയെ മാനദണ്ഡമാക്കിക്കൊണ്ടു സത്യനിർണ്ണയം ചെയ്യുന്നതു ശാസ്ത്രയുക്തമല്ല. അതിനാൽ ഉപരിലോകങ്ങളെയും അവയിലെ ജീവികളെയും പററി ചിന്തിക്കാൻ മനുഷ്യനു കഴിവില്ല എന്നതുകൊണ്ടു് അങ്ങനെയുള്ള ലോകങ്ങളും ജീവികളും ഇല്ലെന്നു തീരുമാനിക്കാനാവുകയില്ല. കീഴ്മേൽ വ്യവസ്ഥയുള്ള ലോകങ്ങളെപ്പററി ഭാവനചെയ്യുമ്പോൾ മനുഷ്യലോകത്തിൽ അതു് വന്നവസാനിക്കുന്നതു് ഉചിതമല്ലെന്നാണു് നമ്മുടെ ഋഷിമാർക്കു തോന്നിയതു്. ഉപരിലോകങ്ങളിൽ ചെന്നെത്തി അവയെ മനസ്സിലാക്കാനുള്ള കഴിവില്ലെങ്കിലും, അങ്ങനെയുള്ള ലോകങ്ങളെ ഭാവനയിൽ കാണാൻ അവർ മടിച്ചില്ല. കവിഭാവനകളെന്ന നിലയിൽ അവർ ഉപരിലോകങ്ങളെപ്പററി ചിന്തിച്ചു. ആ ലോകങ്ങൾക്കെല്ലാം മനുഷ്യനെ നന്മയിലേക്കും സത്കർമ്മങ്ങളിലേക്കും നയിക്കാനുള്ള കഴിവുള്ളിടത്തോളം കാലം അവയ്ക്കൊരു മൂല്യവുമില്ല എന്നു കല്പിക്കാനാവുകയില്ല. അതുകൊണ്ടു് ആ ലോകങ്ങളിലെ ജീവികൾ സത്താണെന്നും അസത്താണെന്നും പറയാം.

## യുക്തിയും സത്യവും

സ്വർഗ്ഗം, നരകം, തുടങ്ങിയ പരലോകങ്ങൾ ഉള്ളതാണോ ഇല്ലാത്തതാണോ എന്നതു യുക്തിവിചാരംകൊണ്ടു തീരുമാനിക്കാവുന്ന പ്രശ്നമല്ല. യുക്തിവിചാരത്തിനടിസ്ഥാനം കാര്യകാരണബന്ധമാണു്. കാരണത്തിൽ നിന്നും കാര്യമുണ്ടാകുന്നു. കാര്യം

കണ്ടിട്ട് കാരണമെന്തെന്ന് അന്വേഷിക്കുന്നതാണ് യുക്തിവിചാരം. അതായത്, പ്രാപഞ്ചികസംഭവങ്ങളിലെ കാരണകാര്യപരതയെ തലതിരിച്ചു വച്ചാൽ യുക്തിവിചാരമായി. പ്രത്യാക്ഷാനുഭവത്തെ അടിസ്ഥാനമാക്കിയുള്ളതാണ് അനുമാനം. പ്രത്യക്ഷാനുഭവത്തിന്റെ തലത്തിനപ്പുറത്തുള്ളതിനെപ്പററി അനുമാനം നടത്താൻ സാധ്യമല്ല. അപ്പോഠം ആരും അനുഭവിച്ചറിഞ്ഞിട്ടില്ലാത്ത പരലോകം ഉണ്ടോ ഇല്ലയോ എന്നു തീർച്ച വരുത്താൻ യുക്തിചിന്ത ഉപകരിക്കുകയില്ല. യുക്തിപൂർവ്വകമായ ചിന്തയുടെ പരിമിതി വ്യക്തമാക്കിക്കൊണ്ട ബൃഹദാരണ്യകോപനിഷത്തിൽ യാജ്ഞവല്ക്യനും വാചക്നുവിന്റെ പുത്രിയായ ഗാർഗ്ഗിയും തമ്മിലൊരു സംവാദം നടക്കുന്നുണ്ട്. ഉപനിഷത്തുകഠം വഴി പ്രസിദ്ധയായിത്തീർന്ന ഒരു പണ്ഡിതയാണ് ഗാർഗ്ഗി. ആ ഉപനിഷദ്ഭാഗം ഇങ്ങനെയാണ്:

അതിനുശേഷം വാചക്നുവിന്റെ പുത്രിയായ ഗാർഗ്ഗി ചോദിച്ചു: 'അല്ലയോ യാജ്ഞവല്ക്യ, ഈ കാണുന്നതിലെല്ലാം ഊടും പാവുമായിരിക്കുന്നത് ജലമാണ്. അങ്ങനെയാണെങ്കിൽ ജലത്തിന് ഊടും പാവുമായിരിക്കുന്നത് എന്താണ്?'

'അല്ലയോ ഗാർഗ്ഗീ, അതു വായുവാണ്.'

'വായുവിന് എന്താണ് ഓതവും പ്രോതവുമായിരിക്കുന്നതു്?'

'ഗാർഗ്ഗീ, അതു ഗന്ധർവ്വലോകങ്ങളാണ്.'

'ഗന്ധർവ്വ ലോകങ്ങഠംക്ക് എന്താണ് ഓതവും പ്രോതവുമായിരിക്കുന്നതു്?'

'ഗാർഗ്ഗീ, അതു് ആദിത്യലോകങ്ങളാണ്.'

'ആദിത്യലോകങ്ങഠംക്ക് എന്താണ് ഓതവും പ്രോതവുമായിരിക്കുന്നതു്?'

'ഗാർഗ്ഗീ, അതു ചന്ദ്രലോകങ്ങളാണ്.'

'ചന്ദ്രലോകങ്ങഠംക്ക് എന്താണ് ഓതവും പ്രോതവുമായിരിക്കുന്നതു്?'

'ഗാർഗ്ഗീ, അതു നക്ഷത്രലോകങ്ങളാണ്'

'നക്ഷത്രലോകങ്ങഠംക്ക് എന്താണ് ഓതവും പ്രോതവുമായിരിക്കുന്നതു്?'

'ഗാർഗ്ഗീ, അതു ദേവലോകങ്ങളാണ്.'

'ദേവലോകങ്ങൾക്ക് എന്താണ് ഓതവും പ്രോതവുമായിരിക്കുന്നത്?'

'ഗാർഗ്ഗീ, അതു് ഇന്ദ്രലോകങ്ങളാണ്.'

'ഇന്ദ്രലോകങ്ങൾക്ക് എന്താണ് ഓതവും പ്രോതവുമായിരിക്കുന്നത്?'

'ഗാർഗ്ഗീ, അതു പ്രജാപതിലോകങ്ങളാണ്.'

'പ്രജാപതിലോകങ്ങൾക്ക് എന്താണ് ഓതവും പ്രോതവുമായിരിക്കുന്നത്?'

'ഗാർഗ്ഗീ, അതു് ബ്രഹ്മലോകങ്ങളാണ്.'

'ബ്രഹ്മലോകങ്ങൾക്ക് എന്താണ് ഓതവും പ്രോതവുമായിരിക്കുന്നത്?'

യാജ്ഞവല്ക്യൻ പറഞ്ഞു:

'ഗാർഗ്ഗീ, നീ അതിപ്രശ്നം ചെയ്യരുതു്. നിൻെറ തലയററു താഴെ വീഴാതിരിക്കട്ടെ! അതിപ്രശ്നത്തിനു വിഷയമാകാത്ത ദേവതയെക്കുറിച്ചാണു നീ അതിപ്രശ്നം ചെയ്യുന്നതു്. ഗാർഗ്ഗീ, നീ അതിപ്രശ്നം ചെയ്യാതിരിക്കുക.' ഇതുകേട്ടു വാചക്നവിയായ ഗാർഗ്ഗി വിരമിച്ചു.[6]

നമുക്കു പരിചയമുള്ള യുക്തിവിചാരംകൊണ്ടും വിശ്ലേഷണബുദ്ധികൊണ്ടും കണ്ടെത്താനാകാത്തതാണ് സർവ്വാധിഷ്ഠാനമായിരിക്കുന്ന കാരണസത്യം എന്നാണ് ഈ സംവാദം സൂചിപ്പിക്കുന്നതു്.

യുക്തിവിചാരം അറിവിൽ നടക്കുന്ന എണ്ണിയാലൊടുങ്ങാത്ത വൃത്തികളിലൊന്നാണ്. യുക്തിവിചാരത്തിനു പുറമേ എത്രയെത്ര ബോധവ്യാപാരങ്ങളാണ് നമ്മിലുള്ളതു്! പ്രത്യക്ഷാനുഭവങ്ങൾ ഉണ്ടാവുക, വികാരഭേദങ്ങൾ ഉണ്ടാവുക, സ്നേഹിക്കുക, കോപിക്കുക, ഭ്രമം ഉണ്ടാവുക, എന്നിങ്ങനെ പോകുന്നു അറിവിൻെറ വൃത്തികൾ. അറിവിൻെറ അനന്തമായ വ്യാപാരമണ്ഡലത്തെ മുഴുവൻ അതിലെതന്നെ ചെറിയൊരംശമായ ബുദ്ധിവ്യാപാരംകൊണ്ടു അളന്നു് മനസ്സിലാക്കാമെന്നു കരുതുന്നതു് ഭോഷ്ഠാണ്. അറിവിനു് ഈ ലോകത്തെ മുഴുവൻ ഉള്ളതായി കാണാൻ കഴിയും. പരലോകങ്ങളുള്ളതായും ഭാവന ചെയ്യുവാൻ കഴിയും. രണ്ടിലും അധിഷ്ഠാനമായിരിക്കുന്നതു് അറിവു് അഥവാ ആത്മാവു തന്നെയാണ്. ഇങ്ങനെയുള്ള ലോകങ്ങൾ ഉണ്ടോ

ഇല്ലയോയെന്നു ഉറപ്പുവരുത്തുന്നതു് നിരർത്ഥകമാണു്. അറിവും അതിന്റെ വൃത്തികളും ഉള്ള കാലത്തോളം ഇങ്ങനെയുള്ള ഭാവനകളും ഉണ്ടായിരിക്കും. ഇഹപരലോകങ്ങൾ ഉൾപ്പെടെയുള്ള എല്ലാ ലോകങ്ങളും ആത്മാവിൽ അഥവാ അറിവിൽ നിന്നന്യമല്ല എന്നതുകൊണ്ടു സത്താണു്. അറിവിനെ വിട്ടൊരു ഉണ്മ അവയ്ക്കില്ല എന്നതുകൊണ്ടു് അവ അസത്താണു്.

## നാമരൂപങ്ങൾ

ഓരോ അനുഭവവും അറിവിൽ ഒരു രൂപകല്പനയുണ്ടാക്കുന്നു. ഓരോന്നിനും ഓരോ പേരും നമ്മൾ കൊടുക്കുന്നു. പേരു കേൾക്കുമ്പോൾ രൂപം ഉള്ളിൽ തെളിയും. രൂപം ഉള്ളിൽ തെളിയുമ്പോൾ പേരും ഓർമ്മ വരും. പേരില്ലാത്ത രൂപമോ, രൂപമില്ലാത്ത പേരോ തിരിച്ചറിയാനും ആവുകയില്ല. നാമവും രൂപവും ഒരുപോലെ അറിവിൽ സ്ഫുരിക്കുന്നതാണു്, അറിവിന്റെ തന്നെ ഭാവരൂപങ്ങളാണു്. ഈ തത്ത്വം ചിത്രീകരിക്കുന്ന ബൃഹദാരണ്യകോപനിഷത്തിലെ ഒരു ഭാഗം ഇങ്ങനെയാണു്:

'ഈ ലോകം അപ്പോൾ അവ്യാകൃതമായിരുന്നു. (വിശേഷരൂപത്തിലുള്ള ആകൃതി കൈവന്നിട്ടില്ലാത്തതായിരുന്നു.) ആ സത്യം നാമംകൊണ്ടും രൂപംകൊണ്ടും ഈ ലോകത്തിന്റെ രൂപത്തിൽ വ്യാകൃതമായി. ഇവൻ ഇന്ന രൂപത്തോടു കൂടിയവനാണെന്നു പറഞ്ഞുപോരുന്നതു് അതുകൊണ്ടാണു്. അതിനാൽ നാമവും രൂപവും കൊണ്ടാണു ലോകത്തെ ഇപ്പോഴും വ്യാകരിച്ചു മനസ്സിലാക്കുന്നതു്; ഇവൻ ഇന്ന പേരോടു കൂടിയവൻ, ഇവൻ ഇന്ന രൂപത്തോടു കൂടിയവൻ എന്നു്. ആ ആത്മസത്യം ഈ ലോകത്തിൽ നഖാഗ്രംവരെ പ്രവേശിച്ചു വർത്തിക്കുന്നു. കത്തി അതിന്റെ ഉറയിലും, അഗ്നി അതിന്റെ ആവാസസ്ഥാനമായ വിറകിലും നിറഞ്ഞിരിക്കുന്നതുപോലെ. ആ സത്യത്തെ അപ്രകാരം ആരും കാണുന്നില്ല. എന്തുകൊണ്ടെന്നാൽ, അവൻ അകൃത്സ്നനാകുന്നു (മുഴവൻ രൂപമില്ലാത്തവനാകുന്നു). പ്രാണനക്രിയ നടക്കുമ്പോൾ അവൻ പ്രാണൻ എന്ന പേരുള്ളവനായിരിക്കുന്നു. സംസാരിക്കുമ്പോൾ വാക്കെന്ന പേരുള്ളവനായിരിക്കുന്നു. കാണുമ്പോൾ ചക്ഷുസ്സെന്ന പേരുള്ളവനായിരിക്കുന്നു. കേൾക്കുമ്പോൾ ശ്രോത്രം എന്ന പേരുള്ളവനായിരിക്കുന്നു. മനനം ചെയ്യുമ്പോൾ മനസ്സെന്ന പേരുള്ളവനായിരിക്കുന്നു. ഈ പേരുക

ളെല്ലാം അവൻെറ കർമ്മനാമങ്ങൾ മാത്രമാകുന്നു. അതുകൊണ്ട് ഇപ്പറഞ്ഞവയെ വെവ്വേറെയെടുത്ത് ഉപാസിക്കുന്നവർ അവനെ നേരിട്ടറിയുന്നില്ല. എന്തുകൊണ്ടെന്നാൽ, ഈ ഓരോന്നും അവനെ അകൃത്സ്നനാക്കിയിരിക്കയാണ്. അവനെ ഉപാസിക്കേണ്ടതു് ആത്മാവെന്ന തരത്തിൽ മാത്രമാണ്. ആത്മാവിലാണല്ലോ ഇപ്പറഞ്ഞതെല്ലാം ഏകീഭവിക്കുന്നതു്.' 7

എല്ലാ നാമങ്ങൾക്കും രൂപങ്ങൾക്കും ഉറവിടമായിരിക്കുന്നതു് ആത്മസത്യമാണെന്ന് ഈ ഉപനിഷദ്ഭാഗം ആദ്യമായി പറയുന്നു. പിന്നീട് പറയുന്നു, ആത്മാവിൽ അന്തർഗതമായിരിക്കുന്ന കർമ്മമാണ് ഇവയെയെല്ലാം പ്രഭവിപ്പിക്കുന്നതെന്നു്. അതിൻെറ ഫലമായി പ്രത്യേകം പ്രത്യേകം കർമ്മവൈഭവമുള്ളതും പ്രത്യേക നാമത്തോടും രൂപത്തോടും കൂടിയതുമായ ഓരോ അംശം പ്രകടമായിത്തീരുന്നു. ഈ അംശങ്ങളെ അതാതിൻെറ നാമരൂപങ്ങളോടുകൂടി വെവ്വേറെ കാണുക എന്നതു ശീലമായതുകൊണ്ട് ആ നാമരൂപങ്ങളോടുകൂടിയതായിത്തീർന്നിരിക്കുന്നതു് ഏതൊരു പൊരുളാണോ ആ ആത്മസത്യത്തെ കാണാനും ഉപാസിക്കാനും മറന്നുപോകുന്നു. ആതതമായിരിക്കുന്ന ആത്മസത്യത്തിനു നാമമില്ല, രൂപമില്ല. അതുകൊണ്ട നാമരൂപങ്ങളോടുകൂടിയ ഏതെങ്കിലും അംശത്തെയോ, ആത്മാവിനെ തന്നെ നാമരൂപങ്ങളോടു കൂടിയോ, ഉപാസിക്കുന്നതു ശരിയായ ആത്മോപാസനയല്ലെന്ന് ഉപനിഷത്തു ചൂണ്ടിക്കാണിക്കുന്നു. അറിവു തന്നെ സ്വയം വ്യാകൃതമായിത്തീരുന്നതാണല്ലോ സകലതും. വ്യാകൃതമായിത്തീർന്ന ഓരോ ഭാഗത്തേയും മറെറാന്നിൽ നിന്നു വേർതിരിച്ച്, അതേ അറിവുതന്നെ അറിയുന്നതാണു രൂപകല്പന. രൂപകല്പനയിലുള്ള ഈ വൈവിധ്യം മറെറാരുവനുകൂടി ബോധ്യപ്പെടുത്തിക്കൊടുക്കത്തക്കവണ്ണം ആ അറിവുതന്നെ അതിനെ ഭാഷാപ്രതീകമാക്കിയതാണ് നാമം. അങ്ങനെ രൂപകല്പനയും നാമകല്പനയും നടത്തുന്ന മനസ്സുപോലും അറിവിനു കൈവന്ന നാമരൂപങ്ങളോടുകൂടിയ ഒരു പ്രത്യേക വ്യാകൃതരൂപമാണ്.

ഏതെങ്കിലും വസ്തുവിനെയോ വസ്തുതയെയോ ആശയത്തെയോ പ്രകടമാക്കുന്നതിനുവേണ്ടി മനുഷ്യമനസ്സു രൂപകല്പന നടത്തിയ പ്രതീകങ്ങളാണ് നാമങ്ങൾ. അതു് വാമൊഴിയാകാം, വരമൊഴിയാകാം. ഒരു വാക്കു പറഞ്ഞു കേൾക്കുമ്പോഴും എഴു

തിയിരിക്കുന്നതു വായിക്കുമ്പോഴും പെട്ടെന്നു് ഉള്ളിൽ ഒരാശയം പൊട്ടിവിടന്നു വരുന്നു. ഇതിനെ സ്ഫോടം എന്നാണു് ഭാരതീയ മനഃശാസ്ത്രജ്ഞർ വിളിച്ചുപോരുന്നതു്. ഒരാാം ഒരു വാക്കോ വാക്യമോ പറയുമ്പോാം അതു കോംക്കുന്ന ആളിന്റെയുള്ളിൽ പൊട്ടിവിരിയുന്ന ആശയം അതു പറഞ്ഞപ്പോാം പറഞ്ഞയാളിന്റെ ഉള്ളിൽ ഉണ്ടായിരുന്നതു തന്നെയാണോ എന്നു തീർച്ച വരുത്തുന്നതിനു് ഒരു വഴിയുമില്ല. ഓരോരുത്തരുടെയും ഉള്ളിൽ ആശയങ്ങാം സ്ഫുരിക്കുന്നതു് തികച്ചും വ്യക്തിപരമായ അനുഭൂതിയായിട്ടാണു്. അതിന്റെ സ്വഭാവവും സ്വരൂപവും മനസ്സിലാക്കാൻ മറെറാരാളിനു സാധ്യമല്ല. ഓരോ വ്യക്തിയുടെയും മനസ്സാകട്ടെ, പലതരം ധാരണകളുടെയും സംസ്കാരങ്ങളുടെയും മുൻവിധികളുടെയും നിറംപിടിച്ചതായിരിക്കും. അതിന്റെയൊക്കെ നിറം ഉള്ളിൽ പൊട്ടിവിരിയുന്ന ആശയത്തെയും ബാധിക്കും. ഉദാഹരണത്തിനു്, ഒരു സദസ്സിൽ ഒരാാം നടത്തുന്ന പ്രഭാഷണം സദസ്സിലെ ഓരോരുത്തരും ഓരോ തരത്തിലായിരിക്കും ഉാംക്കൊള്ളുകയും പ്രതികരിക്കുകയും ചെയ്യുന്നതു്. ഉാംക്കൊള്ളുന്നതിലെ വൈവിധ്യം അവരുടെ പ്രതികരണങ്ങളിൽ പ്രകടമായിത്തന്നെ കാണും. വേദാന്തത്തിന്റെ സന്ദർഭത്തിൽ പ്രസക്തമായ, 'ലോകം' എന്ന വാക്കിന്റെ അർത്ഥം തന്നെയെടുക്കാം. വേദാന്തി അർത്ഥമാക്കുന്ന 'ലോക'മല്ല ഭൗതികശാസ്ത്രം അർത്ഥമാക്കുന്ന 'ലോകം'. വേദാന്തിയുടെ കണ്ണിൽ പരമമായ സത്യത്തിൽ പ്രതീതമാകുന്ന ഭാവരൂപങ്ങളുടെ ആകെത്തുക മാത്രമാണു് 'ലോകം'. ഭൗതികശാസ്ത്രത്തിന്റെ കണ്ണിലാകട്ടെ, രേണുരൂപത്തിലോ തരംഗരൂപത്തിലോ ഉള്ള ഊർജ്ജം ദ്രവ്യാകാരം പൂണ്ടതിന്റെ ആകെത്തുകയാണു് ലോകം. ഈ രണ്ടു തരം കാഴ്ചപ്പാടുകളെ വെളിപ്പെടുത്തുന്നതിനു് അവർ പ്രയോഗിക്കുന്ന ഭാഷാപ്രതീകം 'ലോകം' എന്ന വാക്കാണു താനും. അതുപോലെ തന്നെയാണു് 'ദൈവ'മെന്ന വാക്കും. വിശ്വാസികളുടെ കണ്ണിൽ സർവ്വാധാരവും സർവ്വനിയന്താവുമായിരിക്കുന്ന ഒന്നിന്റെ പേരാണു് 'ദൈവം'. അവിശ്വാസികളുടെ കാഴ്ചപ്പാടിൽ അന്ധവിശ്വാസികളുടെ ഒരു മിഥ്യാധാരണക്കു കൊടുത്തിരിക്കുന്ന പേരാണതു്. രണ്ടു കൂട്ടരും 'ദൈവ'മെന്ന വാക്കുപയോഗിക്കുമ്പോാം അവരുടെ മനസ്സിലുള്ള സങ്കല്പം വളരെ വ്യത്യസ്തമാണു്. ചുരുക്കിപ്പറഞ്ഞാൽ, ഒരാാം ഒരു വാക്കുച്ചരിക്കുമ്പോാം അയാാം മനസ്സിൽ കണ്ട അർത്ഥം തന്നെയാണോ അതു കേട്ടവൻ മനസ്സിലാക്കുന്നതെന്നു് ഉറപ്പു വരു

ത്താൻ ഒരു വഴിയുമില്ല. അങ്ങനെ നോക്കുമ്പോഠം, വിവരണം കേട്ടോ വായിച്ചോ ഉള്ളിൽ കല്പന നടത്തുന്ന ലോകത്തിൻെറ സ്വരൂപം ഓരോരുത്തരുടെയും മനസ്സിൽ ഓരോന്നാണെന്നേ പറയാൻ നിവൃത്തിയുള്ളു. ആരുടെയുള്ളിലുള്ളതാണ് യഥാർത്ഥരൂപം എന്നും അറിയാനും നിവൃത്തിയില്ല. യഥാർത്ഥരൂപം ആരും അറിയുന്നില്ല എന്നുതന്നെ പറയണം!

രൂപങ്ങളുടെ കഥയും വ്യത്യസ്തമല്ല. ജർമ്മൻ തത്വചിന്തകനായ ഇമ്മാനുവൽ കാൻറ് രൂപത്തെ ഇങ്ങനെ നിർവചിക്കുന്നു: 'ഇന്ദ്രിയങ്ങഠംക്കും മനസ്സിനും ഗോചരമായവയുടെ വൈവിധ്യത്തെ ഏകീഭവിപ്പിച്ച് അർത്ഥപൂർണ്ണമായ അനുഭവങ്ങളും സ്വരൂപനിർണ്ണയവും ആക്കി മാററുന്ന തരത്തിൽ സ്വതഃപ്രാമാണികതയുള്ള ഒരനുഭവവിശേഷമാണ് രൂപം'. ഓരോ അനുഭവത്തിനും സുവ്യക്തത നല്കുന്ന അംശമാണ് രൂപമെന്നർത്ഥം. എല്ലാ അനുഭവവുമുണ്ടാകുന്നതു് അറിവിലാണ്. ഠരോ അറിവിനും സുവ്യക്തതയുണ്ട്. അറിവിനു വ്യക്തതയുണ്ടാകുന്നതിനു വേണ്ടി ഇന്ദ്രിയസന്നികർഷതയെയും മനഃസന്നികർഷതയെയും അതാശ്രയിക്കുന്നു. അവയെ ആശ്രയിച്ചുകൊണ്ട് ഓരോ അനുഭവത്തിനും സുവ്യക്തത നല്കുന്ന തരത്തിൽ അറിവിൽ നടക്കുന്ന ഒരു പ്രക്രിയയാണ് രൂപകല്പന. എന്നിരുന്നാലും, ഏതൊരു വിഷയത്തെപ്പററിയുള്ള രൂപകല്പനയാണോ നടത്തിയതു് അതിൻെറ തനിരൂപം തന്നെയാണോ മനസ്സിൽ പതിഞ്ഞതെന്നറിയാൻ നിവൃത്തിയില്ല.

രൂപകല്പനയിൽ പ്രധാന പങ്കു വഹിക്കുന്ന ഒന്നാണല്ലോ ഇന്ദ്രിയങ്ങഠം. ഇന്ദ്രിയങ്ങഠം അഞ്ചാണ്. ഓരോരുത്തരിലും ഇന്ദ്രിയങ്ങളുടെ പ്രവർത്തനശേഷി ഓരോ തരത്തിലും. ഓരോരുത്തർക്കുമുണ്ട് അവരവരുടെ പരിമിതികളും സോപാധികതകളും. ഉദാഹരണത്തിന്, ഓരോരുത്തരുടെയും കാഴ്ചശക്തി ഓരോ തരത്തിലാണ്. അതുകൊണ്ടാണ് ചിലർക്ക് കണ്ണട വെയ്ക്കേണ്ടിവരുന്നതു്. പല തരത്തിലുള്ള കാഴ്ചശക്തിയുള്ളവർ ഒരു വസ്തുവിനെ കാണുമ്പോഠം ഓരോരുത്തർക്കും അനുഭവമാകുന്ന അതിൻെറ വലിപ്പവും രൂപവും ഓരോ തരത്തിലായിരിക്കും. കണ്ണിനു ദീർഘദൃഷ്ടിയാണോ ഹ്രസ്വദൃഷ്ടിയാണോ സാധാരണ കാഴ്ചയാണോ ഉള്ളതെന്നതിനനുസരിച്ച് വസ്തു ചെറുതായോ വലുതായോ നെ

ടിയതായോ കുറിയതായോ അടുത്തായോ അകലെയായോ ഒക്കെ കാണാം. ഏതാണ്‌ യഥാർത്ഥ കാഴ്ചയെന്നു തീരുമാനിക്കാനൊരു വഴിയുമില്ല. ചുരുക്കത്തിൽ, ആപേക്ഷികമായ രൂപവും വലിപ്പവുമല്ലാതെ വസ്തുവിൻെറ തനിയായ രൂപവും വലിപ്പവും ആരും കാണുന്നില്ല. നിറം കാണാൻ കഴിവുള്ളവർ വസ്തുവിനെ നിറമുള്ളതായി കാണും. 'കളർ ബ്ലൈൻറ്' ആയിട്ടുള്ളവർ വസ്തുവിനെ നിറമില്ലാത്തതായി കാണും. കണ്ണിൻെറ മാത്രമല്ല, അഞ്ചിന്ദ്രിയങ്ങളുടെയും സ്ഥിതി ഇതുപോലെ തന്നെയാണ്‌. അതുകൊണ്ട്‌ പഞ്ചേന്ദ്രിയങ്ങളുടെ സഹായത്തോടുകൂടി ഒരാളിനുണ്ടാകുന്ന രൂപാനുഭവം, ഒരു പ്രത്യേക വസ്തുവിനെ സംബന്ധിച്ചായാലും ലോകത്തെ സംബന്ധിച്ചായാലും, മറെറാരാളിനുണ്ടാകുന്നതിൽ നിന്നും വ്യത്യസ്തമായിരിക്കാനേ നിവൃത്തിയുള്ളു. ഇന്ദ്രിയങ്ങൾക്കേ ഈ പരിമിതിയുള്ളൂ, വസ്തുക്കളെ അളന്നറിയാനുപയോഗിക്കുന്ന അളവുകോലുകൾക്കും തുലാസുകൾക്കുമൊന്നും ഈ പരിമിതിയില്ല എന്നു തോന്നിയേക്കാം. എന്നാൽ അളക്കാനുപയോഗിക്കുന്ന ഏകകങ്ങളെയും പരിമിതികളോടുകൂടിയ ഇന്ദ്രിയങ്ങൾ വഴിയാണ്‌ ഓരോരുത്തരും ഗ്രഹിക്കുന്നത്‌. അതുകൊണ്ട്‌ ഒരു വസ്തുവിനു്‌ പത്തടി നീളമുണ്ടെന്നു രണ്ടുപേർ സമ്മതിക്കുമ്പോൾ, അടിയുടെ കൃത്യമായ നീളത്തെപ്പററിയുള്ള രണ്ടുപേരുടെയും സങ്കല്പം ഒന്നായിരിക്കണമെന്നില്ല. പത്തടി നീളമുണ്ടെന്നേ രണ്ടുപേരും സമ്മതിക്കുന്നുള്ളു. അപ്പോഴും ഓരോരുത്തരുടെയും വിഷയാനുഭവത്തിൻെറ സ്വരൂപം തികച്ചും വ്യക്തിഗതമായിരിക്കുന്നതേയുള്ളൂ.

അതുപോലെതന്നെ, ഓരോരുത്തർക്കും ഉണ്ടാകുന്ന അനുഭവങ്ങളുടെ സ്വരൂപവും, ആ അനുഭവങ്ങൾക്ക്‌ അവർ കല്പിക്കുന്ന മൂല്യവും അവരുടെ മാനസികാവസ്ഥകൾക്കനുസരിച്ചു മാറാം. ഓരോരുത്തരുടെയും മാനസികാവസ്ഥ ഓരോന്നാണ്‌. ഒരാളിൽ തന്നെ അതു മാറിമാറി വരാം. ചിലപ്പോൾ മനസ്സു തെളിഞ്ഞിരിക്കും. ചിലപ്പോൾ ആകെ മൂടിക്കെട്ടിയിരിക്കും. അപ്പോഴുണ്ടാകുന്ന അനുഭവങ്ങളിലും ഉണ്ടാകും അതിൻെറ നിറപ്പകച്ച. അതുകൊണ്ടു ദൃശ്യലോകത്തിൻെറ സ്വരൂപവും അതിൻെറ മൂല്യവും ഓരോരുത്തർക്കും ഓരോന്നായിരിക്കും; ഓരോ സമയത്തും ഓരോന്നായിരിക്കും. ആരുടെ, ഏതവസ്ഥയിലുള്ള അനുഭവമാണ്‌ ശരിയെന്നു്‌ എങ്ങനെ തീരുമാനിക്കും?

അഞ്ചിന്ദ്രിയങ്ങളും മനസ്സും വഴി ഉണ്ടാകുന്ന സംവേദനങ്ങളാണ് മനസ്സിൽ ലോകത്തിനു രൂപകല്പന നല്കുന്നത്. എന്നാൽ ഈ ഇന്ദ്രിയങ്ങളുടെ സ്വഭാവമാകട്ടെ, ഒരിന്ദ്രിയം അതിന്റെ വിഷയത്തിൽ പൂർണ്ണമായും മഗ്നമായിരിക്കുമ്പോൾ മററിന്ദ്രിയങ്ങൾ അവയുടെ വിഷയങ്ങളിൽ നിന്നു പിൻവലിഞ്ഞു കളയുന്ന തരത്തിലുള്ളതാണ്. അതായത്, ഒരിന്ദ്രിയമേ ഒരു സമയത്തു പൂർണ്ണമായും പ്രവർത്തനനിരതമാകൂ. അഞ്ചിന്ദ്രിയങ്ങളും ഒരുപോലെ പ്രവർത്തനനിരതമാകുന്ന ഒരു സന്ദർഭവുമില്ല. എന്നാൽ അഞ്ചിന്ദ്രിയങ്ങൾകൊണ്ടും ഒന്നിച്ചു ഗ്രഹിക്കേണ്ടതാണു താനും ലോകത്തിന്റെ സ്വരൂപം. അതൊരിക്കലും സംഭവിക്കുന്നില്ല. അപ്പോൾ നമുക്കെങ്ങനെ പറയാൻ സാധിക്കും, നമ്മൾ മനസ്സിൽ രൂപകല്പന നടത്തിയതു തന്നെയാണ് ലോകത്തിന്റെ യഥാർത്ഥ രൂപമെന്ന്? ഉള്ളതിനെ ആരും കാണുന്നില്ല. ഓരോരുത്തരും ഓരോ മിഥ്യാരൂപം ഉള്ളിൽ കല്പന ചെയ്യുന്നുവെന്നു മാത്രം!

ഇവിടെ ഏതാണ് സത്യം? വെളിയിലുള്ളതോ അറിവിലുള്ളതോ? വെളിയിലുള്ളതിനെ ആരും കണ്ടിട്ടില്ല, അറിവിലുള്ളതാകട്ടെ ഓരോരുത്തരുടെയും ഉള്ളിലിരിക്കുകയാണ്. സാധാരണ ബുദ്ധിവച്ചു കൊണ്ട് ഈ ചോദ്യത്തിന് ഉത്തരം പറയാൻ സാധ്യമല്ല. വേദാന്തി പറയുന്നു, സത്തും ചിത്തും ആനന്ദവും മാത്രമായ പരമാത്മാവു മാത്രമാണ് സത്യം. അതിന്റെ ക്രിയാത്മകമായ ഭാവസ്ഫുരണങ്ങളാണ് വെളിയിൽ കാണപ്പെടുന്ന ലോകവും ഉള്ളിലെ രൂപകല്പനയും. ആത്മാവിന്റെ അസ്തിത്വംതന്നെ അതിന്റെ അസ്തിത്വം എന്നതുകൊണ്ട് അതു സത്താണ്. സ്വന്തമായ അസ്തിത്വമില്ല എന്നതുകൊണ്ട് അസത്താണ്. മറെറാരു തരത്തിൽ പറഞ്ഞാൽ, ഉണ്ടെന്നു പറഞ്ഞാൽ രണ്ടും സദ്ഘനമാണ്. ഇല്ലെന്നു പറഞ്ഞാൽ രണ്ടും ചിദ്ഘനമാണ്. ഉണ്ടെന്നു പറഞ്ഞാലും ഇല്ലെന്നു പറഞ്ഞാലും അറിവിന്റെ ഉണ്മ ഇല്ലാതാകുന്നില്ല. ആ അറിവാണ് ആത്മാവ്.

നാമരൂപങ്ങളുടെ സംഘാതമാണ് ഈ ദൃശ്യലോകം എന്നാണല്ലോ വേദാന്തത്തിന്റെ നിലപാട്. അതിലെ രൂപങ്ങളെ ബാഹ്യമായ രൂപമെന്നും മനസ്സിലുണ്ടാകുന്ന അതിന്റെ പ്രതിരൂപമെന്നും രണ്ടായി വിഭജിയ്ക്കാം. മനസ്സിലുണ്ടാകുന്ന പ്രതി

രൂപത്തെ പ്രതിഭയെന്നു വിളിക്കാം. അതുകൊണ്ടു നാമരൂപാത്മകമാണു് ഈ ലോകമെന്നു പറയുന്നതിനു പകരം എണ്ണിയാലൊടുങ്ങാത്ത നാമങ്ങൾ, എണ്ണിയാലൊടുങ്ങാത്ത ബാഹ്യരൂപങ്ങൾ, എണ്ണിയാലൊടുങ്ങാത്ത പ്രതിഭകൾ എന്നിവ ചേർന്നു കലർന്നിരിക്കുന്നതാണു് ഈ ലോകമെന്നു സൂത്രകർത്താവായ ഗുരു 'അദ്വൈതദീപിക' എന്ന കൃതിയുടെ ആരംഭത്തിൽ വ്യക്തമാക്കിയിരിക്കുന്നു. സൂക്ഷ്മമായി ചിന്തിച്ചു നോക്കാതിരിക്കുകയാണെങ്കിൽ, ഈ നാമങ്ങളും പ്രതിഭകളും രൂപങ്ങളും ഒക്കെ ഉള്ളതു തന്നെ. എന്നാൽ സൂക്ഷ്മപരിശോധന നടത്തുമ്പോൾ മനസ്സിലാകുന്നതു്, ഉറങ്ങിക്കിടക്കുന്നവന്റെ മനസ്സിൽ നിന്നും കിനാവുകൾ പൊന്തിവരുന്നതുപോലെയാണു്, സച്ചിദാനന്ദഘനമായ ആത്മാവിൽ നിന്നു് നാമങ്ങളും വിഷയങ്ങളും പ്രതിഭകളും പൊട്ടിവിടർന്നു വരുന്നതെന്നാണു്. കിനാവു് കണ്ടു കിടക്കുന്നവൻ ഉണരുമ്പോൾ, അതുവരെ കണ്ടുകൊണ്ടിരുന്ന കിനാവുകളെല്ലാം ഉണർന്നവനിൽ പോയമരുന്നു. അതുപോലെ, ഈ ലോകമാകുന്ന കിനാവു കണ്ടുകൊണ്ടിരിക്കുന്നവനും ഉണരുമ്പോൾ കിനാവിൽ കണ്ടുകൊണ്ടിരുന്ന പേരുകളും വിഷയങ്ങളും പ്രതിഭകളും അവനിൽ—ആത്മാവിൽ—തന്നെ പോയമരുന്നു. പിന്നെ ശേഷിക്കുന്നതു് ആത്മാവു മാത്രം. ഗുരുവിന്റെ വാക്കുകളിൽ പറഞ്ഞാൽ:

പേരായിരം പ്രതിഭയായിരമിങ്ങവററി—
ലാരാലെഴും വിഷയമായിരമാം പ്രപഞ്ചം,
ഓരായ്കിൽ നേരിതു കിനാവുണരും വരെയ്ക്കും
നേരാ, മുണർന്നളവുണർന്നവനാമശേഷം. [8]

കിനാവിന്റെ ഭാഗമായി പ്രതീതമാകുന്ന പേരുകളും വിഷയങ്ങളും പ്രതിഭകളും കിനാവു കണ്ടുകൊണ്ടിരിക്കുന്ന ആത്മാവിന്റെ അംശസംഭവങ്ങളാണു്. അങ്ങനെ നോക്കിയാൽ അവ സത്താണു്. അവയ്ക്കു സ്വന്തമായ ഉണ്മയില്ല. അതുകൊണ്ടു് അസത്താണു്.

## അവസ്ഥാത്രയം

സ്വന്തം ഉണ്മയെയും ലോകത്തെയും ഓരോരുത്തരും അനുഭവിച്ചുകൊണ്ടിരിക്കുന്നതു് എപ്പോഴും ഒരേ തരത്തിലല്ല. ബോധത്തിനു് അവസ്ഥകൾ മാറിമാറി വരും. ഓരോ അവസ്ഥയിലും

ള്ളതു് ഓരോ ലോകാനുഭവമാണു്. ബോധത്തിൽ നിരന്തരം മാറിവന്നുകൊണ്ടിരിക്കുന്ന അവസ്ഥകൾക്കു് എണ്ണമില്ല. എന്നാലും ജാഗ്രത്തു്, സ്വപ്നം, സുഷുപ്തി എന്നു മൂന്നു വ്യത്യസ്തമായ അവസ്ഥകളെ വേർതിരിച്ചെടുത്തു പഠനവിധേയമാക്കിയിട്ടുണ്ടു്. മൂന്നവസ്ഥകളെയും ചേർത്തു അവസ്ഥാത്രയം എന്നു വിളിച്ചുപോരുന്നു. 'മാണ്ഡൂക്യോപനിഷത്തി'ലാണു് ഈ പഠനം ശാസ്ത്രീയമായി അവതരിപ്പിച്ചിട്ടുള്ളതു്. ആ ഉപനിഷത്തിനു ഗൗഡപാദാചാര്യർ എഴുതിയ കാരിക അതിനു കൂടുതൽ സുവ്യക്തത നൽകുകയും ചെയ്യുന്നു. (ഒരു ഗ്രന്ഥത്തിനു പദ്യരൂപത്തിൽ എഴുതുന്ന വ്യാഖ്യാനമാണു് കാരിക. അത്തരം വ്യാഖ്യാനങ്ങളിലുള്ള ഓരോ പദ്യത്തെയും ഓരോ കാരികയായി കണക്കാക്കിപ്പോരുന്നു.)

ബോധം ഉണർന്നിരിക്കുന്ന അവസ്ഥയാണു് ജാഗ്രത്തു്. ബാഹ്യലോകത്തെപ്പററിയുള്ള അറിവാണു് അപ്പോൾ ബോധത്തിനുണ്ടാകുന്നതു്—ബഹിഷ്പ്രജ്ഞത. അതിനുപകരിക്കുന്നതു് ഇന്ദ്രിയങ്ങൾക്കു് അവയുടെ വിഷയങ്ങളുമായുണ്ടാകുന്ന സന്നികർഷതയും. ഇങ്ങനെ ബഹിർമുഖമായി ബോധം വ്യാപരിച്ചുകൊണ്ടിരിക്കുന്ന അവസ്ഥയിൽ ആത്മാവിനെ വൈശ്വാനരൻ എന്നു വിളിക്കുന്നു. വിശ്വാത്മാവെന്ന പേരും പില്ക്കാലത്തു പ്രചാരത്തിൽ വന്നു. ഈ അവസ്ഥയിലെ ശരീരത്തെ സ്ഥൂലശരീരമെന്നു ശങ്കരാചാര്യർ വിളിച്ചു. സ്ഥൂലവിഷയങ്ങളെ അനുഭവിക്കുന്നതാണു് ഈ അവസ്ഥയുടെ പ്രത്യേകതയെന്നു മാണ്ഡൂക്യോപനിഷത്തു പറയുന്നു—''സ്ഥൂലഭുഗ് വൈശ്വാനരഃ പ്രഥമഃപാദഃ''. 'സ്ഥൂലശരീരം' എന്ന പ്രയോഗം മാണ്ഡൂക്യോപനിഷത്തിലില്ല. മററു പല പ്രധാന ഉപനിഷത്തുകളിലുമില്ല. അതുപോലെ തന്നെ, സ്വപ്നാവസ്ഥയിലുള്ള 'സൂക്ഷ്മശരീരം', സുഷുപ്ത്യവസ്ഥയിലുള്ള 'കാരണശരീരം' എന്നിവയും. ഈ ശരീരങ്ങളെപ്പററിയുള്ള സങ്കല്പം ശങ്കരാചാര്യരുടേതാണു്. മാണ്ഡൂക്യോപനിഷത്തിൽ പറയുന്ന വൈശ്വാനരനു് വിശ്വനരനെ സംബന്ധിച്ചതെന്നാണർത്ഥം. അതായതു്, എല്ലാ മനുഷ്യർക്കും ഒരുപോലെ ബാധകമായതു്.

ഉറക്കത്തിലുണ്ടാകുന്ന സ്വപ്നാനുഭവം എല്ലാ മനുഷ്യർക്കുമുണ്ടാകുന്നതാണു് (മററു മൃഗങ്ങൾക്കു സ്വപ്നമുണ്ടോയെന്നു തീർച്ച

യില്ല.) സ്വപ്നാവസ്ഥയിൽ ആത്മാവ് പ്രവിവിക്തഭുക് ആണ്. ഒന്നിനോടും പാറിച്ചേരാതെ ഒററയ്ക്കിരുന്നറിയുകയും അനുഭവിക്കുകയും ചെയ്യുന്നതു് എന്നാണ് 'പ്രവിവിക്തഭുക്' എന്നതിനർത്ഥം. സ്വപ്നം കണ്ടുകൊണ്ടിരിക്കുന്ന അവസ്ഥയിൽ ആ സ്വപ്നത്തെ മറെറാരാളുമായി അതു പങ്കുവെയ്ക്കാനാവുകയില്ലല്ലോ. ഈ അവസ്ഥയിൽ ആത്മാവിനെ 'തൈജസൻ' എന്നു വിളിക്കുന്നു. ഈ ആത്മാവിലുള്ള അറിവിൻെറ സ്വഭാവം അന്തഃപ്രജ്ഞതയാണ്. ബോധം തന്നിൽ നിന്നു തന്നെ ഭോഗ്യവിഷയങ്ങളെ മെനഞ്ഞെടുത്തു് അവയെ അനുഭവിച്ചുകൊണ്ടിരിക്കുന്ന അവസ്ഥയാണ് സ്വപ്നം എന്നു പറയാം.

ബോധം ഒരു വൃത്തിയുമില്ലാതെ തന്നിൽ തന്നെ അടങ്ങിയിരിക്കുന്ന അവസ്ഥയാണ് സുഷുപ്തി. ഒരു വൻവൃക്ഷം അതിൻെറ വിത്തിൽ ഉറങ്ങിയിരിക്കുന്നതുപോലെ. അവിടെ അനുഭവിക്കാൻ വിഷയങ്ങളില്ല. അനുഭവവുമില്ല. ഒരാഗ്രഹവും ഒരു സ്വപ്നവുമില്ലാത്ത ആ അവസ്ഥയിൽ എല്ലാ നാനാത്വങ്ങളും വൈവിധ്യങ്ങളും ഏകീഭവിക്കുന്നു. അതുകൊണ്ട്, അതു പ്രജ്ഞാനഘനമാണ്. യാതൊന്നുമറിയാതെ ഗാഢനിദ്ര കഴിഞ്ഞു് ഉണരുന്നവൻ പറയാറുണ്ട്, ''ഞാൻ സുഖമായി ഉറങ്ങി'' എന്ന്. ആ സുഖാനുഭവമുണ്ടായതു് ഉറക്കത്തിലാണെങ്കിലും, സുഖമനുഭവിക്കുന്നു എന്നതു അപ്പോൾ അറിയുന്നില്ല. സ്വന്തം ഉണ്മയുടെ കാര്യം പോലും അപ്പോൾ അറിയുന്നില്ല. അതുകൊണ്ടു സദംശവും ചിദംശവും വൃത്തിരഹിതമായിരിക്കുന്നു. ആനന്ദാംശം മാത്രം വ്യാപരിക്കുന്നു. എന്നാൽചിദംശം വ്യാപരിക്കാതിരിക്കുന്നതുകൊണ്ടു ആനന്ദം അനുഭവിക്കുന്നു എന്നറിയുന്നില്ല. ഈ അവസ്ഥയെ കേവലം 'ആനന്ദഘനം' എന്നാണ് ഉപനിഷത്തു വിശേഷിപ്പിക്കുന്നതു്. ആ ആനന്ദാനുഭവം കേവലം ചേതോമുഖമാണ്. ഈ അവസ്ഥയിൽ ആത്മാവിനു നൽകിയിരിക്കുന്ന പേരു് 'പ്രാജ്ഞൻ' എന്നാണ്. ഈ അറിവിൻെറ സ്വരൂപം ധ്യാനവിഷയമാക്കുമ്പോൾ കണ്ടെത്തുന്നതു് പ്രാജ്ഞനായ ഈ അറിവു തന്നെയാണ് സർവ്വേശ്വരൻ, സർവ്വജ്ഞൻ, സർവ്വാന്തര്യാമി, സർവ്വത്തിൻെറയും പ്രഭവസ്ഥാനവും പ്രലയസ്ഥാനവുമായിരിക്കുന്നതു്, എന്നാണ്.

ഇങ്ങനെ മൂന്നവസ്ഥകളോടു കൂടിയതാണ് ബോധത്തിൻെറ വ്യാപാരം എന്നു കരുതി അതിനെപ്പററി പഠിച്ചുപോരുന്നുണ്ടു

കിലും കൃത്യമായി ഈ മൂന്നവസ്ഥകളിൽ ഒതുങ്ങി നിൽക്കുന്നതല്ല ബോധത്തിൻെറ വ്യാപാരങ്ങൾ. ബോധത്തിൻെറ അവസ്ഥകൾ ജീവിതത്തിൻെറ അവസ്ഥകൾ തന്നെയാണ്. ജീവിതം എപ്പോഴും വൃത്തിയോടുകൂടിയതാണ്. വൃത്തിയില്ലാതെ ജീവിതമില്ല. വൃത്തിയുള്ളപ്പോൾ അവസ്ഥകൾ നിരന്തരം മാറിക്കൊണ്ടിരിക്കും. അതുകൊണ്ടു ബോധത്തിനു കൃത്യമായി മൂന്നവസ്ഥകൾ ഉണ്ടെന്നു പറയുന്നതിനെക്കാൾ ശരി, പൂർണ്ണമായ ജാഗ്രത്തിനും പൂർണ്ണമായ സുഷുപ്തിക്കുമിടയിൽ അങ്ങോട്ടും ഇങ്ങോട്ടും സദാ ആടിക്കൊണ്ടിരിക്കുന്നതാണ് ബോധത്തിൻെറ സ്വഭാവം എന്നു പറയുന്നതായിരിക്കും. അതുകൊണ്ടാണ് ജ്ഞാനവാസിഷ്ഠത്തിൽ അറിവിൻെറ അവസ്ഥകളെപ്പററി പറയുമ്പോൾ, ശുദ്ധജാഗ്രത്, ജാഗ്രത്, ജാഗ്രത്സ്വപ്നം, സ്വപ്നജാഗ്രത്, സ്വപ്നം, സ്വപ്നസുഷുപ്തി, സുഷുപ്തിസ്വപ്നം, സുഷുപ്തി എന്നിങ്ങനെ ഒട്ടനവധി അവസ്ഥകളെ പരാമർശിക്കുന്നതു്. തികച്ചും ഉണർന്നിരിക്കുന്ന അവസ്ഥ ആരെങ്കിലും അനുഭവിച്ചിട്ടുണ്ടോയെന്നു പറയാൻ ആർക്കും ആവുകയില്ല മയക്കത്തിൻെറ ലേശം പോലുമില്ലാതെ ഉണർന്നിരിക്കുന്ന അവസ്ഥ ഉണ്ടായിട്ടുണ്ടെന്നു് അവകാശപ്പെടാൻ ആർക്കും ആവുകയില്ല. അതുപോലെ തന്നെയാണ് സുഷുപ്തിയുടെ കാര്യവും. സുഷുപ്തിയിൽ ഒരറിവുമില്ല. അതിനെപ്പററി ഒന്നും അറിഞ്ഞുകൂടാ. അറിഞ്ഞുകൂടാത്ത ഒന്നു് അനുഭവിച്ചിട്ടുണ്ടെന്നു് ആർക്കു പറയാൻ സാധിക്കും? അതുകൊണ്ടു തത്ത്വപരമായി പറഞ്ഞാൽ, പൂർണ്ണമായ ജാഗ്രത്തും പൂർണ്ണമായ സുഷുപ്തിയും ആരും അനുഭവിച്ചിട്ടില്ല. ബോധം രണ്ടിനുമിടയിൽ ഊയലാടിക്കൊണ്ടിരിക്കുന്നു. ഒരിക്കലും അതു് അററങ്ങളിൽ ചെന്നു മുട്ടുന്നില്ല.

അതുകൊണ്ടായിരിക്കാം സൂത്രകർത്താവായ ഗുരു തൻെറ വേദാന്തകൃതികളിലൊന്നും അവസ്ഥാത്രയത്തെപ്പററി പറഞ്ഞിട്ടില്ലാത്തതു്. ബോധത്തിൻെറ അവസ്ഥകളെപ്പററി പറയേണ്ടിവരുമ്പോൾ ഉണർവ്, ഉറക്കം അഥവാ ജാഗ്രത്, സുഷുപ്തി എന്നീ രണ്ടവസ്ഥകളെപ്പററി മാത്രമേ ഗുരു പറയാറുള്ളൂ. അല്ലെങ്കിൽ ഈ ലോകം ആകെക്കൂടി സ്വപ്നമാണെന്നർത്ഥത്തിൽ സ്വപ്നത്തെപ്പററി മാത്രവും. ശരിയായ ജാഗ്രത്തും സുഷുപ്തിയും ആരും അനുഭവിച്ചിട്ടില്ലാത്ത സ്ഥിതിക്കു് എല്ലാവരും അനുഭവിച്ചുകൊണ്ടിരിക്കുന്നതു സ്വപ്നമാണ്. സ്വപ്നം കണ്ടുകൊണ്ടിരിക്കുന്നിടത്തോ

ളം കാലം സ്വപ്നദൃശ്യങ്ങളെല്ലാം സത്യമാണെന്നു കരുതും. അതൊക്കെ വെറും സ്വപ്നമാണെന്നറിയുന്നതു സ്വപ്നത്തിൽ നിന്നു ണരുമ്പോഴ മാത്രമാണല്ലോ. സ്വപ്നത്തിൽ നിന്നുണർന്നു കഴിയു മ്പോഴ ശേഷിക്കുന്നതു് ഉണർന്നവൻ മാത്രം. ഈ പ്രപഞ്ചമാകു ന്ന സ്വപ്നം കണ്ടുകൊണ്ടിരിക്കുന്നതു് ആത്മാവാണു്. ആത്മസാ ക്ഷാത്കാരം ഉണ്ടാകുന്നതാണു് സ്വപ്നത്തിൽ നിന്നുള്ള ഉണർവ്വു്. അപ്പോഴ ശേഷിക്കുന്നതു് ആത്മാവു് മാത്രം. ആത്മാവിൽ നിന്നന്യമല്ലാത്തതുകൊണ്ടു് സ്വപ്നാനുഭവങ്ങളെ സത്തെന്നു വിളി ക്കാം. സ്വന്തമായി ഉണ്മയില്ലാത്തതുകൊണ്ടു അസത്തെന്നും വിളിക്കാം.

വ്യക്തിജീവിതത്തിൽ അറിവു് ജാഗ്രത്തിനും സുഷുപ്തിയ്ക്കുമി ടയിലുള്ള പ്രതീതികളുണ്ടാക്കിക്കൊണ്ടിരിക്കുന്നു. ആകെ വിശ്വ ത്തെ നോക്കിയാൽ അതൊരു നെടിയ കിനാവായി തുടരുന്നു. നിരന്തരമായ ഈ പ്രവാഹത്തിനിടയിൽ പ്രത്യേകം പ്രത്യേകം വകതിരിച്ചു നിറുത്തത്തക്ക അവസ്ഥകളൊന്നുമില്ല. അതുകൊ ണ്ടു് ആ അവസ്ഥകളിലുള്ള ആത്മാവിന്റെ സ്ഥൂല–സൂക്ഷ്മ– കാരണ ശരീരങ്ങൾക്കും സ്ഥാനമില്ല. ഈ മൂന്നു ശരീരങ്ങളെയും പററിയുള്ള സങ്കല്പം നാരായണഗുരുവിന്റെ ദർശനത്തിലില്ല; ഉപനിഷത്തുകളിലും ഭഗവദ്ഗീതയിലുമില്ല. ശങ്കരാചാര്യരു ടെ കാലത്തിനു ശേഷമാണു് ഈ സങ്കല്പത്തിനു വേദാന്തചിന്ത യിൽ സ്ഥാനം ലഭിച്ചതു്. എന്നു തന്നെയല്ല, ഒരാൾ മരിക്കു മ്പോഴ സ്ഥൂലശരീരം വിട്ടു സൂക്ഷ്മശരീരം പോകുന്നുവെന്നും, അതു അന്തരീക്ഷങ്ങളിലോ പിതൃലോകങ്ങളിലോ തങ്ങിനിന്നി ട്ടു് പുതിയ സ്ഥൂലശരീരം സ്വീകരിക്കുന്നുവെന്നുമുള്ള വിശ്വാസ വും അതിൽ നിന്നു് ഉടലെടുത്തു. നാരായണഗുരുവിന്റെ ദർശന ത്തിലാകട്ടെ സ്ഥൂലതയ്ക്കും സൂക്ഷ്മതയ്ക്കും കാരണതയ്ക്കും സ്ഥാനമു ള്ളതു് ശരീരത്തിനല്ല, അറിവിന്റെ ഭാനത്തിനാണു്. (അവ്യക്ത മായ അറിവു വ്യക്തമായ രൂപത്തിൽ പ്രകാശിക്കുന്നതിനെയാണു ഭാനം എന്നു വിളിക്കുന്നതു്.) സത്തു് തന്നെയായ ചിത്തു്, വണ്ടു് ചിറകിളക്കുന്നതുപോലെ സദാ ചഞ്ചലമായിരിക്കുന്ന സ്വഭാവമു ള്ളതാണു്. അതിന്റെ ഫലമായി സ്ഥൂലം, സൂക്ഷ്മം, കാരണം, തുരീയം എന്നിങ്ങനെയുള്ള ഭാനങ്ങൾ അറിവിൽ ഉണ്ടാകുന്നു. 'ഇതു കുടം' എന്ന തരത്തിൽ അറിവു് സ്ഥൂലഭാവം കൈക്കൊ ണ്ടു പ്രകാശിക്കുന്നതാണു് 'സ്ഥൂലഭാനം'. അപ്പോഴുള്ള അറി

വിൻെറ സ്ഥൂലസങ്കല്പനാമയിയായ ഭാനമാണ് എല്ലാ സ്ഥൂലശരീരങ്ങളും. അതുപോലെ അറിവിൻെറ ഏതൊരു പ്രകടഭാവമാണോ ഇന്ദ്രിയങ്ങളും മനസ്സും ബുദ്ധിയും പഞ്ചവായുക്കളുമൊക്കെയായി പ്രകാശിതമായിരിക്കുന്നത് അത് അറിവിൻെറ സൂക്ഷ്മഭാനമാണ്. ഒന്നുമറിയാതിരിക്കുന്ന അവസ്ഥയിൽ അറിവിരിക്കുന്നതിനെ കാരണഭാനം എന്നു വിളിച്ചുപോരുന്നു. 'അഹം ബ്രഹ്മാസ്മി' എന്ന അദ്വൈതാനുഭൂതിയുടെ തരത്തിലുള്ള ഭാനമാണ് 'തുരീയഭാനം'. ഈ ഭാനങ്ങളെല്ലാം ഒരൊററ അറിവിൽ—ചിദ്വസ്തുവിൽ— അദ്ധ്യസ്തമാണ്. ഈ അദ്ധ്യാസങ്ങൾക്കെല്ലാം ആധാരമായി, അനദ്ധ്യസ്തമായിരിക്കുന്നത് യാതൊന്നാണോ അതാണ് സത്യം. അതിലുണ്ടാകുന്ന പ്രതീതികൾ മാത്രമാണ് എല്ലാ ഭാനങ്ങളും. ആ ഭാനത്തിൻെറ ഫലമായി ഉണ്ടെന്നു തോന്നുന്നതാണ് സ്ഥൂല-സൂക്ഷ്മ—കാരണശരീരങ്ങൾ. 'ദർശനമാല'യിലെ ഭാനദർശനത്തിലാണ് ഗുരു ഈ തത്ത്വം അവതരിപ്പിച്ചിട്ടുള്ളത്. ശാങ്കരദർശനത്തിലെ സ്ഥൂല- സൂക്ഷ്മ—കാരണശരീരങ്ങൾക്ക് ഗുരു നൽകിയിരിക്കുന്ന സൂക്ഷ്മമായ ഒരു തിരുത്താണ് ഈ ദർശനത്തിലുള്ളത് എന്നു പറയാം. ഒപ്പം അദ്വൈതദർശനത്തിനു കൂടുതൽ ഇണങ്ങുന്ന തരത്തിലുള്ള ഒരു സുവ്യക്തത അതിനു കൈവരുകയും ചെയ്യുന്നു.

## ത്രികാലങ്ങൾ

ഭൂതം, വർത്തമാനം, ഭാവി എന്നീ മൂന്നു കാലസങ്കൽപങ്ങളാണല്ലോ നമുക്കുള്ളത്. നമ്മളെല്ലാം യഥാർത്ഥത്തിൽ ജീവിക്കുന്നത് വർത്തമാനത്തിലാണ്. ഭൂതകാലത്തിൽ പോയി ജീവിക്കാൻ ആർക്കും സാധിക്കുകയില്ല. കഴിഞ്ഞുപോയ സംഭവങ്ങൾ ഓർക്കാൻ മാത്രം സാധിക്കും. ഓർമ്മ ഉണ്ടാകുന്നത് ഭൂതകാലത്തിലല്ല, വർത്തമാനകാലത്തിലാണുതാനും. അതുപോലെ, ഭാവിയിലും ആർക്കും പോയി ജീവിക്കാനാവുകയില്ല. ഭാവിയെപ്പററിയുള്ള പ്രതീക്ഷകൾ വച്ചുപുലർത്താം. പക്ഷേ യഥാർത്ഥ ജീവിതാനുഭവമായിത്തീരുമ്പോഴേക്കും അതു വർത്തമാനകാലമായിക്കഴിഞ്ഞിരിക്കും. ഭാവിയെപ്പററിയുള്ള നമ്മുടെ പ്രതീക്ഷകളും വർത്തമാനകാലത്തിലാണുള്ളത്. ചുരുക്കത്തിൽ, വർത്തമാനകാലത്തിനു മാത്രമേ ഉണ്മയുള്ളൂ. ഭൂതത്തിനും ഭാവിക്കും സ്വന്തമായ ഉണ്മയില്ല. അങ്ങനെ നോക്കുമ്പോൾ നിത്യവർത്തമാനമല്ലാതെ

ത്രികാലങ്ങളും ജീവിതാനുഭവമാകുന്നില്ല. വർത്തമാനകാലത്തിന്റെ നിലയ്ക്കാത്ത തുടർച്ചയാണ് ജീവിതം.

ഇതിനെ തന്നെ മറെറാരു തരത്തിൽ പരിശോധിച്ചു നോക്കാവുന്നതാണ്: ഭൂതകാലം എന്നതു് വർത്തമാനകാലത്തിലെ ഈ നിമിഷത്തിൽനിന്നു് പിന്നിലേക്ക അനന്തമായി നീണ്ടുപോയിരിക്കുന്നു. ഭാവികാലം അതേ നിമിഷത്തിൽ നിന്നു തന്നെ അനന്തമായി മുന്നോട്ടും നീണ്ടുപോയിരിക്കുന്നു. ഇങ്ങനെ അനന്തമായി മുന്നിലേക്കും പിന്നിലേക്കും നീണ്ടുകിടക്കുന്ന ഭൂതഭാവികളുടെ നടുവിൽ അളന്നുനോക്കാനാവാത്ത ഒരു ബിന്ദുപോലിരിക്കുന്ന സ്ഥാനമാണ് വർത്തമാനം. ആ ബിന്ദുസ്ഥാനത്താണ് എല്ലാ പ്രപഞ്ചാനുഭവങ്ങളും ഭൂതഭാവികളെപ്പററിയുള്ള സങ്കല്പങ്ങളുമൊക്കെയുള്ളതു്. ആ ബിന്ദുസ്ഥാനത്തുള്ളതു മാത്രമാണ് സത്തു്. ആ ബിന്ദുസ്ഥാനത്തുള്ളതിനെയാണ് 'ഇദം' എന്ന വാക്കുകൊണ്ടു വേദാന്തത്തിൽ അർത്ഥമാക്കുന്നതു്. അവിടെയാണ് ത്രിപുടികളും ത്രിഗുണങ്ങളും ത്രിലോകങ്ങളും അവസ്ഥാത്രയവും കാലത്രയവും ഒക്കെ കേന്ദ്രീകരിച്ചിരിക്കുന്നതു്. 'വർത്തമാന'മെന്ന വാക്കിനർത്ഥം മാനം ചെയ്യത്തക്കവണ്ണം, അളന്നറിയത്തക്കവണ്ണം, വർത്തിക്കുന്നതു് എന്നാണ്. അതായതു്, ഭൗതികമായോ മാനസികമായോ നേരിട്ടനുഭവിച്ചറിയത്തക്കതു്. വർത്തമാനകാലത്തിലുള്ളതിനെ മാത്രമേ അളന്നറിയാനാവൂ. ഭൂതകാലത്തിലുള്ളതും ഭാവിയിലുള്ളതും അളന്നറിയാനാകാത്തവണ്ണം അപ്രാപ്യമാണ്. അളന്നറിയാവുന്ന ലോകമെല്ലാംകൂടി ഒരു ബിന്ദുവിൽ കേന്ദ്രീകരിച്ചിരിക്കുകയും ചെയ്യുന്നു. അളന്നറിയാവുന്ന ലോകത്തിനു് അളവില്ലെന്നാണു നമ്മുടെ അനുഭവം. ആകെക്കൂടി നോക്കിയാൽ ഇതൊരു മറിമായം തന്നെ! ബോധത്തിന്റെ ഒരു ബിന്ദുവിൽ ഒതുങ്ങിനില്ക്കുന്നു ഈ അനന്തമായ വിശ്വകടാഹം മുഴുവൻ. അങ്ങനെയുള്ള ബോധബിന്ദുവിനെ നാദരൂപിണിയായ ജനനിയായി സങ്കല്പിച്ചുകൊണ്ടു് സൂത്രകർത്താവായ ഗുരുതന്നെ പാടിയിരിക്കുന്നു:

മീനായതും ഭവതി മാനായതും ജനനി
നീ നാഗവും നഗഖഗം—
താനായതും ധര നദീ നാരിയും നരനു—
മാ നാകവും നരകവും

നീ നാമരൂപമതിൽ നാനാവിധപ്രകൃതി–
മാനായി നിന്നറിയുമീ–
ഞാനായതും ഭവതി, ഹേ നാദരൂപിണി–
അഹോ! നാടകം നിഖിലവും! [9]

ഇങ്ങനെ കേവലം ഒരു ബിന്ദുസ്ഥാനമായിരിക്കുന്നതാണ് ആത്മാവ്. അതുതന്നെ വിശ്വമായി വിരിഞ്ഞുനിൽക്കുന്നതായി കാണുമ്പോഠം ബ്രഹ്മമായി. രണ്ടും ഒന്നാണു താനും. അങ്ങനെ 'അയമാത്മാ ബ്രഹ്മ' എന്ന മഹാവാക്യം അർത്ഥവത്തായിത്തീരുന്നു. ഈ മഹാവാക്യം ബൃഹദാരണ്യകോപനിഷത്തിലെ നാലാം അദ്ധ്യായം നാലാം ബ്രഹ്മണത്തിലെ അഞ്ചാം മന്ത്രത്തിലാണ് വരുന്നത്. ഒരേ ആത്മസത്യം തന്നെ ബ്രഹ്മമായിരുന്നുകൊണ്ടു സകലരൂപങ്ങളും ആയിത്തീരുന്നതിന്റെ ചിത്രമാണ് ഈ മന്ത്രത്തിൽ വരച്ചുകാണിക്കുന്നത്. ആ മന്ത്രം ഇങ്ങനെയാണ്;

> സ വാ അയമാത്മാ ബ്രഹ്മ വിജ്ഞാനമയോ മനോമയഃ പ്രാണമയശ്ചക്ഷുർമ്മയഃ ശ്രോത്രമയഃ പൃഥിവീമയ ആപോമയോ വായുമയ ആകാശമയസ്തേജോമയഃ കാമമയോ ഽകാമമയഃ ക്രോധമയോ ഽക്രോധമയോ ധർമ്മമയോ ഽധർമ്മമയഃ സർവ്വമയസ്തദ്യദേതദിദംമയോ ഽദോമയ ഇതി; യഥാകാരീ യഥാചാരീ തഥാ ഭവതി; സാധുകാരീ സാധുർഭവതി, പാപകാരീ പാപോ ഭവതി; പുണ്യഃ പുണ്യേന കർമ്മണാ ഭവതി, പാപഃ പാപേന, അഥോ ഖല്വാഹുഃ കാമമയ ഏവായം പുരുഷ ഇതി; സ യഥാകാമോ ഭവതി തത്ക്രതുർഭവതി, യത്ക്രതുർഭവതി തത് കർമ്മ കുരുതേ, യത് കർമ്മ കുരുതേ തദഭിസമ്പദ്യതേ. [10]

[അങ്ങനെയുള്ള ഈ ആത്മാവു ബ്രഹ്മമാകുന്നു. ബ്രഹ്മമായിരുന്നുകൊണ്ട് അതു വിജ്ഞാനമയനും മനോമയനും പ്രാണമയനും ചക്ഷുർമയനും ശ്രോത്രമയനും പൃഥ്വീമയനും ആപോമയനും വായുമയനും ആകാശമയനും തേജോമയനും അതേജോമയനും കാമമയനും അകാമമയനും ക്രോധമയനും അക്രോധമയനും ധർമ്മമയനും അധർമ്മമയനും എന്നു വേണ്ട സർവ്വമയനുമായിത്തീർന്നിരിക്കുന്നു. 'ഇദം മയം' എന്നും 'അദോമയം' എന്നും പറയാവുന്നതു യാതൊന്നാണോ അതും ആത്മാവു തന്നെയാകുന്നു. എപ്രകാരമുള്ള കർമ്മങ്ങഠം നടക്കുന്നുവോ, എപ്രകാരമുള്ള ആചരണ

ങ്ങരം നടക്കുന്നുവോ, അപ്രകാരമുള്ളവനായി അവൻ ഭവിക്കുന്നു. നല്ലതു ചെയ്യുന്ന ഭാവത്തിൽ അവൻ സാധുവായി ഭവിക്കുന്നു. പാപകർമ്മങ്ങരം ചെയ്യുമ്പോരം പാപമായി ഭവിക്കുന്നു. പുണ്യ കാര്യങ്ങരം ചെയ്യുമ്പോരം പുണ്യമായി ഭവിക്കുന്നു. അങ്ങനെ യാണെങ്കിലും ചിലർ പറയുന്നു, ഈ പുരുഷൻ കാമമയൻ തന്നെ യാണെന്നു്. അവൻ എപ്രകാരമുള്ള കാമങ്ങളോടുകൂടിയവനാ ണോ അപ്രകാരം ക്രതുവായി ഭവിക്കുന്നു. എപ്രകാരമുള്ള ക്രതു വായി ഭവിക്കുന്നുവോ അപ്രകാരമുള്ള കർമ്മങ്ങരം ചെയ്യുന്നു. എപ്രകാരമുള്ള കർമ്മങ്ങരം ചെയ്യുന്നുവോ അതനുസരിച്ചുള്ള ഫലം പ്രാപിക്കുന്നു.]

## പാപവും പുണ്യവും

എല്ലാം പ്രഭവിക്കുന്നതു് ആത്മസത്യത്തിൽ നിന്നാണു്; ബ്രഹ്മസത്യത്തിൽ നിന്നാണു്. പാപത്തിൻെറയും പുണ്യത്തി ൻെറയും പോലും ഉറവിടം ബ്രഹ്മമാണെന്നാണു് മേലുദ്ധരിച്ച ഉപനിഷദ്ഭാഗത്തിൽ കണ്ടതു്. ആത്മസത്യത്തിൽ നടന്നുകൊ ണ്ടിരിക്കുന്ന കർമ്മപ്രവാഹങ്ങളിൽ ചിലതിനെ മനുഷ്യൻ തൻെറ മൂല്യകല്പനയനുസരിച്ച് വിലയിരുത്തിയിട്ടു പാപകർമ്മങ്ങളെന്നു കരുതുന്നു. അങ്ങനെ പാപസങ്കല്പം ഉണ്ടായി. അതുപോലെ തന്നെയാണു പുണ്യസങ്കല്പവും. പാപപുണ്യസങ്കല്പങ്ങരം ഓരോ മതത്തിലും ഓരോ ജനതയ്ക്കും വെവ്വേറെയാണു്. ഒരു ചരിത്രപ ശ്ചാത്തലത്തിലുള്ള പാപസങ്കല്പങ്ങളായിരിക്കണമെന്നില്ല മറെറാരു ചരിത്രപശ്ചാത്തലത്തിലുള്ളതു്. എന്തിനേറെ, സൂക്ഷ്മ മായി നോക്കിയാൽ, ഓരോരുത്തർക്കും ഓരോ പാപപുണ്യസങ്ക ല്പമാണുള്ളതു്. ഇതെല്ലാം മനുഷ്യൻ സ്വന്തം മൂല്യബോധങ്ങരം കൊണ്ടുണ്ടാക്കിയിട്ടുള്ള കല്പനകളാണു്. ആത്മസത്യത്തിൽ അതിനൊരു സ്ഥാനവുമില്ല. ശൂന്യാകാശത്തിൽ നക്ഷത്രങ്ങരം പൊട്ടിത്തെറിക്കുന്നതായി ആധുനികശാസ്ത്രം കണ്ടെത്തിയിട്ടുണ്ടു് ഒരു നക്ഷത്രം പൊട്ടിത്തെറിച്ചാൽ അതിനോടുചേർന്ന ഗ്രഹങ്ങളും ആ ഗ്രഹങ്ങളിൽ ജീവികളുണ്ടെങ്കിൽ അവയും ഒക്കെ അപകട ത്തിലാകും. സൂര്യൻ പൊട്ടിത്തെറിച്ചു സൗരയൂഥം ഇല്ലാതായി ത്തീരുന്നതുപോലെ. എന്നാൽ ശൂന്യാകാശത്തിൽ നടക്കുന്ന ഈ സർവ്വനാശത്തെ ഭൂമിയിലിരിക്കുന്ന നമ്മരം ഒരു സർവ്വനാശ മായല്ല കാണുന്നതു്. ശൂന്യാകാശത്തിൽ നടക്കുന്ന രസകരമായ ഒരു സംഭവമായിട്ടാണു്. നന്മതിന്മകളും പാപപുണ്യങ്ങളുമൊ

നും അവിടെ ചിന്താവിഷയമായിത്തീരുന്നതേയില്ല. വളരെ പരിമിതമായ ലോകത്തിലിരുന്നുകൊണ്ടു്, വളരെ പരിമിതമായ മൂല്യസങ്കല്പങ്ങളോടുകൂടിയിരിക്കുന്ന മനുഷ്യൻ സ്വന്തം താല്പര്യങ്ങളുടെയും താനുണ്ടാക്കിയെടുത്ത ജീവിതവ്യവസ്ഥയുടെയും അടിസ്ഥാനത്തിൽ രൂപം നൽകിയതാണു നന്മതിന്മകളും പാപപുണ്യങ്ങളുമൊക്കെ. ആ കൊച്ചു വൃത്തത്തിൽ ഒതുങ്ങിയിരിക്കുന്നിടത്തോളം കാലം പാപപുണ്യങ്ങളിൽ നിന്നും അവൻ മോചിതനാകുന്നില്ല. അന്തിമമായ പാപമോചനം (പുണ്യമോചനവും), സകലതുമായി വിരിഞ്ഞു നിൽക്കുന്ന ആത്മസത്യത്തെ തന്നിൽ കണ്ടുകൊണ്ടു താൻ ആ ആത്മസത്യം തന്നെയാണെന്നു സാക്ഷാത്കരിക്കുമ്പോഴാണു്. പരമമായ ആത്മസത്യം നല്ലതുമല്ല, ചീത്തയുമല്ല. അതിൽ സഹജമായി ഉണ്ടാകുന്ന കർമ്മങ്ങൾ പാപകർമ്മങ്ങളുമല്ല, പുണ്യകർമ്മങ്ങളുമല്ല. കേവലം കർമ്മങ്ങൾ മാത്രം. നന്മതിന്മകൾക്കു്, അഥവാ പാപപുണ്യങ്ങൾക്കു, സ്ഥാനമുള്ളതു് മനുഷ്യമനസ്സിൽ മാത്രമാണു്. മനുഷ്യമനസ്സാകട്ടെ, അറിവിന്റെ അഥവാ ആത്മാവിന്റെ ഒരു പ്രത്യേകതരം വൃത്തിയോടുകൂടിയ ഭാവസ്ഫുരണമാണു്. അറിവിൽ നിന്നും അന്യമല്ലാത്തതെന്ന തരത്തിൽ അതു സത്താണു്. സ്വന്തം ഉണ്മയില്ലാത്തതെന്ന അർത്ഥത്തിൽ അതു് അസത്തുമാണു്.

അസത്തായ ലോകത്തെ സത്തായി കരുതിക്കൊണ്ടുള്ളതാണു സാധാരണ ജീവിതം. അവിടെ അസത്തായ നന്മതിന്മകളെയും സത്തായി കണക്കാക്കേണ്ടി വരും. അതുകൊണ്ടു് അസത്തായ ലോകം ഏതു സത്തിൽ നിന്നും പ്രതീതമായോ ആ സത്തിൽ നിന്നു തന്നെയാണു് അസത്തായ നന്മതിന്മകളും പ്രതീതമാകുന്നതു് എന്നു തന്നെ പറയണം. ഈ തത്ത്വം വെളിവാക്കിക്കൊണ്ടു നാരായണഗുരു 'ദർശനമാല'യുടെ 'അദ്ധ്യാരോപദർശനം'ത്തിൽ പറഞ്ഞിരിക്കുന്നു:

ഭയങ്കരമിദം ശൂന്യം
വേതാളനഗരം യഥാ
തഥൈവ വിശ്വമഖിലം
വ്യകരോദദ്ഭുതം വിഭുഃ [11]

[ഈ കാണപ്പെടുന്ന ലോകം വേതാളനഗരംപോലെ ശൂന്യമായും ഭയങ്കരമായും ഇരിക്കുന്നു. വിഭുവായിട്ടുള്ളവൻ അത്ഭുതകരമാം

വണ്ണം സകല വിശ്വത്തെയും അത്തരത്തിൽ തന്നെ സൃഷ്ടിച്ചിരിക്കുന്നതാണ്.]

നന്മതിന്മകളും പുണ്യപാപങ്ങളും മനുഷ്യന്റെ സങ്കല്പസൃഷ്ടികളാണെന്നു പറയുമ്പോൾ മനുഷ്യജീവിതത്തിൽ അവയ്ക്കൊരു സ്ഥാനവുമില്ലെന്നല്ല അർത്ഥം. ഇക്കാണുന്നതെല്ലാം അങ്ങനെ തന്നെ ഉള്ളതാണെന്നുള്ള ധാരണയിൽ ഉറച്ചുനില്ക്കുന്ന വ്യാവഹാരികജീവിതത്തിൽ തിന്മയെയും ദുഃഖത്തെയും ഒഴിവാക്കി നന്മയുടെയും സുഖത്തിന്റെയും തലത്തിലേക്കു മുന്നേറാനുള്ള മനുഷ്യന്റെ ശ്രമം വളരെ വിലപ്പെട്ടതാണ്. എന്നു തന്നെയല്ല, ജീവിതത്തിന്റെ പാരമാർത്ഥികമായ അർത്ഥം കണ്ടെത്താനുള്ള ത്വരയും അത്തരം മനസ്സുള്ളവരിലേ ഉണരുകയുള്ളു. ആത്മസത്യത്തിൽ ഉള്ളടങ്ങിയിരിക്കുന്ന അനന്തമായ കർമ്മവൈഭവം പ്രകടമായിത്തീരുന്നതിന്റെ ഭാഗമായിട്ടുള്ളതു തന്നെയാണ് മനുഷ്യനിലെ പാപപുണ്യചിന്തകളും ധാർമ്മികബോധവും സ്വാതന്ത്ര്യബോധവുമൊക്കെ. സ്വാതന്ത്ര്യബോധത്തോടുകൂടി ഇന്നതു വേണം, ഇന്നതു വേണ്ട എന്നു തീരുമാനിക്കാനുള്ള കഴിവു മനസ്സിനുണ്ടാകുന്നതു് നന്മതിന്മകളെപ്പററിയും പാപപുണ്യങ്ങളെപ്പററിയുമുള്ള സങ്കല്പങ്ങൾ ഉള്ളപ്പോഴാണ്.

ആത്മസത്യം ഈ പ്രപഞ്ചത്തിലുള്ള സകലതുമായി പ്രതീതമാകുമ്പോൾ, പ്രസാദാത്മകമായി മനുഷ്യനു തോന്നുന്നതു മാത്രമല്ല അതിലുണ്ടാവുക; ഭയങ്കരവും ദുഃഖകാരണവുമായതൊക്കെ അതിലുണ്ടാകും. എന്നാൽ അതിലെല്ലാം നിറഞ്ഞിരിക്കുന്ന ആത്മസത്യത്തെ കാണാനാകാത്തവണ്ണം അറിവു സങ്കുചിതമാകുമ്പോൾ നന്മതിന്മകളും സുഖദുഃഖങ്ങളുമൊക്കെയാണ് സത്യമെന്നു തോന്നും. സുഖം വേണമെന്നും ദുഃഖം വേണ്ടായെന്നും കൊതിക്കും. അതു നിറവേറാതെ വരുമ്പോൾ ഈ ലോകമൊരു ദുഃഖസാഗരമാണെന്നു തോന്നിപ്പോവുകയും ചെയ്യും. ഇക്കാര്യം ഗുരു 'ദർശനമാല'യിൽ മേലുദ്ധരിച്ച ശ്ലോകത്തിന്റെ തൊട്ടു മുമ്പത്തെ ശ്ലോകത്തിൽ ചൂണ്ടിക്കാണിക്കുന്നു:

യദാ ഽത്മവിദ്യാ സങ്കോച--
സ്തദാ ഽവിദ്യാ ഭയങ്കരം
നാമരൂപാത്മനാ ഽത്യർത്ഥം
വിഭാതീഹ പിശാചവത്. 12

[ആത്മവിദ്യ സങ്കോചിക്കുമ്പോൾ അവിദ്യ നാമങ്ങളുടേയും, രൂപങ്ങളുടേയും ആകാരം കൈക്കൊണ്ടു് ഏറ്റവും ഭയങ്കരമായ പിശാചിനെപ്പോലെ പ്രതീതമാകുന്നു.]

നന്മയുടെ പൂർണ്ണതയായ ദൈവം സൃഷ്ടിച്ച ഈ ലോകം എങ്ങനെ തിന്മ നിറഞ്ഞതായി എന്ന ചോദ്യം ലോകമതങ്ങളിലെ ദൈവശാസ്ത്രത്തിൽ എന്നും തർക്കവിഷയമായിട്ടുള്ള ഒന്നാണു്. അന്തിമമായ ഒരുത്തരം ആർക്കും ഇല്ല. ഈ പ്രഹേളികയ്ക്കുള്ള ഉത്തരം കൂടിയാണു ഗുരുവിന്റെ ഈ പരാമർശങ്ങൾ. ആത്യന്തികമായ നോക്കിയാൽ ദൈവത്തിൽ നന്മയുമില്ല, തിന്മയുമില്ല. സത്യത്തെ സംബന്ധിക്കുന്ന മനുഷ്യന്റെ അറിവില്ലായ്മയാണു് അതിൽ നന്മതിന്മകളെ കാണുന്നതു്. അവിദ്യ മാറുമ്പോൾ നന്മതിന്മകൾക്കതീതമായ ദൈവത്തെ—പരമാത്മാവിനെ—ദർശിക്കും. അപ്പോൾ ചോദ്യം തന്നെ ഇല്ലാതാകും. പിന്നെ ഉത്തരം കണ്ടെത്തേണ്ട ആവശ്യമില്ലല്ലോ?

അദ്വയമായ ആത്മസത്യത്തിൽ നന്മതിന്മകൾ പാപപുണ്യങ്ങൾ എന്നിങ്ങനെയുള്ള ദ്വൈതഭാവങ്ങളെ ആരോപിക്കാനിടയായതു് മായ മുഖാന്തരമാണു്. ഈ മായാകല്പിതമായ ദ്വൈതഭാവനയുടെ ലോകത്തിലിരുന്നുകൊണ്ടു വേണം മനുഷ്യനു് അതിൽ നിന്നും മോചിതനാകാനുള്ള ശ്രമം നടത്തേണ്ടതും. സത്തെന്നും അസത്തെന്നുമുള്ള ദ്വൈതബുദ്ധികളെല്ലാം ഉറന്നു വരുന്നതു് സദസദ്വസ്തുവായ ആത്മാവിൽ നിന്നാണു്. ആ ആത്മാവാണു താനെന്ന പരമാർത്ഥം ബോദ്ധ്യപ്പെടുമ്പോഴേ ഈ ദ്വൈതത്തിൽ നിന്നുള്ള മുക്തി ഉണ്ടാകുന്നുള്ളൂ.

സൂചനകൾ

1. ആത്മോപദേശശതകം 76
2. ആത്മോപദേശശതകം 77
3. ഭഗവദ്ഗീത VIII. 3
4. ഭഗവദ്ഗീത IV. 16
5. ഭഗവദ്ഗീത IV. 17, 18
6. ബൃഹദാരണ്യകോപനിഷത് III. vi. 1
7. ബൃഹദാരണ്യകോപനിഷത്തു് I. iv. 7
8. അദ്വൈതദീപിക 1
9. ജനനീനവരത്നമഞ്ജരി 6
10. ബൃഹദാരണ്യകോപനിഷത്തു് IV. iv.5
11. ദർശനമാല I. 8
12. ദർശനമാല I. 7

# സൂത്രം 7

## സച്ഛബ്ദാദയോ സദഭാവശ്ചേതി

| | |
|---|---|
| സച്ഛബ്ദാദയഃ | = സത്തു് എന്ന ശബ്ദം ആദിയായിട്ടുള്ള (സത്തു്, ചിത്തു്, ആനന്ദം എന്നീ) സ്വരൂപലക്ഷണങ്ങളിൽ |
| സത് അഭാവഃ ച | = സത്തിൻെറ (അവയുടെ) അഭാവം കൂടി അന്തർഭവിച്ചിരിക്കുന്നു |
| ഇതി | = എന്നു് അറിയേണ്ടതാകുന്നു. |

[സത്തു്, ചിത്തു്, ആനന്ദം എന്നീ സ്വരൂപലക്ഷണങ്ങളിൽ അവയുടെ അഭാവംകൂടി അന്തർഭവിച്ചിരിക്കുന്നതായി അറിയേണ്ടതാകുന്നു.]

കേവലമായ ഒരേ സദ്വസ്തുവിൽ നിന്നു തന്നെയാണു് സത്തു്, അസത്തു് എന്നിങ്ങനെയുള്ള പ്രതീതികളെല്ലാം ഉറന്നുവരുന്നതെന്നു കഴിഞ്ഞ സൂത്രത്തിൽ കണ്ടു. പ്രതീതികൾക്കൊന്നും അതിൻേറതായ ഉണ്മയില്ല. അതിനാൽ അവ അസത്താണെന്നും കണ്ടു കഴിഞ്ഞു. അതായതു്, സത്തിൻെറ അഭാവമാണതു്. സത്തിൻെറ അഭാവം ഉണ്ടായിരിക്കുന്നതോ കേവലമായ സദ്വസ്തുവിൽ തന്നെയാണുതാനും. സത്തിൻെറ കാര്യത്തിൽ മാത്രമല്ല, ആത്മാവിൻെറ സ്വരൂപലക്ഷണമായ ചിത്തിനും ആനന്ദത്തിനും ഇതു ബാധകമാണു്. നമ്മൾ കണ്ടുകൊണ്ടിരിക്കുന്നതൊക്കെ പ്രതീതികളാണു്. അവ അസത്തുമാണു്. അതിൽ തന്നെ കുടികൊള്ളുന്ന സത്യമാകട്ടെ അദൃശ്യമാണു്, അവ്യാകൃതമാണു്, നിത്യമാണു്. അതായതു്, പിരിച്ചുവെയ്ക്കാനാകാത്തവണ്ണം വിപരീതഭാവങ്ങൾ അദ്വയമായിരിക്കുന്നു. അതിലേക്കാണു് ഈ സൂത്രം നമ്മുടെ ശ്രദ്ധയെ തിരിക്കുന്നതു്.

### മായ

സത്യം അറിയണമെന്നുള്ളതു് മനുഷ്യൻെറ അടക്കാനാവാത്ത അഭിനിവേശമാണു്. അതുകൊണ്ടു് മനുഷ്യൻ സത്യാന്വേഷിയാണു്. മനുഷ്യൻെറ എല്ലാ സത്യാന്വേഷണരീതികൾക്കുമുണ്ടു് പലതരം ഉപാധികളുടെ പരിമിതി. അതിനാൽ മനുഷ്യൻ നേടുന്ന എല്ലാ അറിവുകളും സോപാധികമാണു്. നിരുപാധികസത്യം അവൻെറ ബുദ്ധിക്കു വെളിപ്പെട്ടു കിട്ടുന്നില്ല. നി

രുപാധികമായ സത്യത്തെ സോപാധികമായ ചിന്തകൊണ്ടു കണ്ടെത്താൻ ശ്രമിച്ച്, അതിനെപ്പററി ഒരു ധാരണ ഉണ്ടാക്കിയെടുക്കമ്പോഴേക്കും ആ നിരുപാധികമായ സത്യം സോപാധികമായിക്കഴിഞ്ഞിരിക്കും. അതായതു്, സത്യം അസത്യമായിക്കഴിഞ്ഞിരിക്കും. മനുഷ്യൻ സത്യത്തെ അറിയാൻ ശ്രമിക്കുന്നു എന്നുള്ളതുകൊണ്ടുതന്നെ സത്യം അസത്യമായിത്തീരുന്നു എന്നത്ഥം. ആധുനികഭൗതികശാസ്ത്രത്തിലും കാണാം ഇമ്മാതിരി ഒരു പ്രതിഭാസം. ഈ പ്രപഞ്ചത്തിനു മുഴുവൻ ഭൗതികകാരണമായിരിക്കുന്ന ഊജ്ജത്തിന്റെ സ്വരൂപം കണ്ടെത്താൻ ശ്രമിക്കുമ്പോൾ, അങ്ങനെയുള്ള ശ്രമം നടത്തുന്നു എന്നതുകൊണ്ടു മാത്രം, ആ ഊജ്ജത്തിന്റെ സ്വരൂപം മാറുകയും, ഒരേസമയം അതു കണമായും തരംഗമായും, അതായതു് വസ്തുവായും അവസ്തുവായും, പ്രതീതമാവുകയും ചെയ്യുന്നു. ഇത്തരത്തിൽ രൂപംകൊള്ളുന്ന ധാരണകളും അതിനാൽ സോപാധികമാണ്. വേദാന്തചിന്തയിലായാലും ഭൗതികശാസ്ത്രത്തിലായാലും, സോപാധികമായ ധാരണകൾ ഒന്നിനൊന്നു ചേരുന്നതല്ല. അതിന്റെ ഫലമായി പലതരം സിദ്ധാന്തങ്ങളും ഇസങ്ങളും വാദങ്ങളുമൊക്കെ ഉണ്ടാകാനിടയാകുന്നു. സത്യത്തെ സംബന്ധിച്ച പലതരത്തിലുള്ള ധാരണകൾ ഇങ്ങനെ രൂപപ്പെടുന്നു എന്നുള്ളതുകൊണ്ടു സത്യത്തിനു് ഒരു സ്വരൂപഭേദവും വരുന്നുമില്ല. അതു സത്യമായിത്തന്നെ തുടരും. അതിനെപ്പററി ഉണ്ടാക്കിയെടുക്കുന്ന പല തരത്തിലുള്ളതും, പലപ്പോഴും വിപരീത സ്വഭാവമുള്ളതുമായ ധാരണകളൊക്കെ മിഥ്യയാണെന്നോ ഭ്രമബുദ്ധിയാണെന്നോ അപ്പോൾ പറയേണ്ടിവരും. സത്യത്തെ കാണാതിരിക്കുകയും, സത്യത്തെ സംബന്ധിച്ച് അസത്യമായ പല ധാരണകൾ ഉണ്ടാക്കിയെടുക്കുകയും, ആ ധാരണയിലുള്ളതിനെ സത്യമായി കരുതുകയും ചെയ്യുന്നതു മനുഷ്യമനസ്സിനെ ബാധിച്ചിട്ടുള്ള സർവ്വസാമാന്യമായ ഒരു ദോഷമാണ്. സകലരും ആ ദോഷത്തിനു വിധേയരായിരിക്കയാൽ അങ്ങനെയൊരു ദോഷം തന്നെ ബാധിച്ചിട്ടുണ്ടെന്നു് ആരും അറിയുന്നുമില്ല. ഈ ദോഷത്തിനും അതു മുഖാന്തരമുണ്ടാകുന്ന തെററിനും വേദാന്തത്തിൽ കൊടുത്തിരിക്കുന്ന പേരാണ് 'മായ'.

മായ മുഖാന്തരമാണ് സത്യത്തെ സംബന്ധിച്ച വിഭിന്നമായ സിദ്ധാന്തങ്ങൾ രൂപം കൊള്ളുന്നതു്. സത്യത്തെ സംബന്ധിച്ച തെററായ ധാരണയുണ്ടാകുന്നു എന്നു മാത്രമല്ല, വാസ്തവത്തിൽ

സത്യമല്ലാത്തതിനെ സത്യമായി കാണുന്നതു മുഖാന്തരമുള്ള ദുഃഖങ്ങൾക്കും അതിടയാക്കുന്നു. ഒരേ പൊരുളിനെത്തന്നെ ഒരു വശത്തുനിന്നുകൊണ്ടു നോക്കുമ്പോൾ അതിലുള്ളതു നിത്യമായ സത്യമാണെന്നു കാണുന്നു. മറെറാരു കാഴ്ചപ്പാടോടുകൂടി നോക്കുമ്പോൾ അനിത്യമായ പ്രതീതി മാത്രമാണ്. ഇങ്ങനെ പ്രതീതിയെയും സത്യത്തെയും രണ്ടായി വകതിരിച്ചു കാണുമ്പോൾത്തന്നെ ആ പൊരുൾ രണ്ടല്ലാതിരിക്കുകയും ചെയ്യുന്നു. പ്രതീതികളെല്ലാം സോപാധികമാണ്. ഇങ്ങനെയുള്ള പ്രതീതികളിൽ ദൃഷ്ടി വച്ചിരിക്കുന്നവർക്കു പ്രപഞ്ചരഹസ്യം തുറന്നു കിട്ടുകയില്ല. എല്ലാ പ്രതീതികൾക്കും ആധാരമായി, നിരുപാധികമായി, ഒരു സത്യമുണ്ടെന്നു അറിയുകയും, അതു തന്നെയാണ് ലോകമായി പ്രതീതമാകുന്നതെന്നു കാണുകയും ചെയ്യുന്നവരാണ് സത്യദർശികൾ.

കേവലമായ സദ്വസ്തു നിരുപാധികമാണ്; നിർവിശേഷമാണ്; അവ്യാകൃതമാണ്. അതു തന്നെയാണ് സോപാധികവും സവിശേഷവും ആയി വ്യാകൃതമായിത്തീർന്നിരിക്കുന്നതു്. ചിന്തിച്ചു മനസ്സിലാക്കാൻ സാധിക്കാത്ത ഒരു മഹാശ്ചര്യമാണിതു്. ഈ മഹാശ്ചര്യത്തിൻെറ രഹസ്യം മനസ്സിലാക്കി, മായയ്ക്കപ്പുറം കടക്കുക ദുഷ്കരം തന്നെ. പ്രതീതികൾക്കെല്ലാം ആധാരമായി പ്രതീതമല്ലാതിരിക്കുന്ന സത്യത്തെ സാക്ഷാത്കരിക്കുന്നവർ മാത്രമേ ഈ മായയെ തരണം ചെയ്യുകയുള്ളൂ. ഭഗവദ്ഗീതയിൽ ഇക്കാര്യം ഇങ്ങനെ വ്യക്തമാക്കിയിരിക്കുന്നു:

ദൈവീ ഹ്യേഷാ ഗുണമയീ മമ മായാ ദുരത്യയാ
മാമേവ യേ പ്രപദ്യന്തേ മായാമേതാം തരന്തി തേ. [1]

[ദൈവിയും ഗുണമയിയുമായ എൻെറ മായയെ തരണം ചെയ്യാൻ പ്രയാസം തന്നെ. ആരാണോ എന്നെ പ്രാപിക്കുന്നതു് അവർ ഈ മായയെ തരണം ചെയ്യുന്നു.]

മായയെ തരണം ചെയ്യുന്നതിനുള്ള വഴി, ഇല്ലാത്ത മായയെ എടുത്തു മാററാനുള്ള ശ്രമം നടത്തുകയല്ല; ഉള്ള സത്യത്തെ അറിയുകയാണെന്നർത്ഥം. ഉള്ള സത്യം കാണാതിരിക്കത്തക്കവണ്ണം ആ സത്യത്തിൽ തന്നെ ഇരിക്കുന്ന പ്രകൃതിശക്തി ഉണ്ടാക്കിയിരിക്കുന്ന ഒരാവരണമാണ് മായ. അതുകൊണ്ടു മായയേയും പ്രകൃതിയേയും പലപ്പോഴും പര്യായമായി കണക്കാക്കാറുണ്ട്. ശങ്കരാ

ചാര്യരാണ് മായാവാദത്തിനു രൂപം നൽകിയത്. ശ്വേതാശ്വതരോപനിഷത്തൊഴികെയുള്ള മററു പ്രധാന ഉപനിഷത്തുകളിൽ ഈ അർത്ഥത്തിൽ മായ എന്ന വാക്കു പ്രയോഗിച്ചിട്ടില്ല. ഈ ഉപനിഷത്തിൽ ഒരൊററ പ്രവശ്യം വരുന്ന പരാമർശം വച്ചുകൊണ്ടാണ് ശങ്കരാചാര്യർ മായാവാദത്തിനു രൂപം നൽകിയതും, രാമാനുജാചാര്യർ അതു തെററാണെന്നു സ്ഥാപിച്ചതും. രണ്ടു പേർക്കും പ്രമാണമായി ഉദ്ധരിക്കാൻ ഈ വാക്യങ്ങളേയുള്ളു. ആ ഉപനിഷദ്ഭാഗത്തു മായയും പ്രകൃതിയും പര്യായങ്ങളാണ്. ആ മായകൊണ്ടു കളിക്കുന്ന ഈശ്വരൻ അഥവാ പരമാത്മാവ് മായാവിയാണ്. ഉപനിഷദ്ഭാഗം താഴെ കുറിക്കുന്നു:

ഛന്ദാംസി യജ്ഞാഃ ക്രതവോ വ്രതാനി
ഭൂതം ഭവ്യം യച്ച വേദാ വദന്തി
അസ്മാന്മായീ സൃജതേ വിശ്വമേത-
ത്തസ്മിംശ്ചാന്യോ മായയാ സന്നിരുദ്ധഃ.
മായാം തു പ്രകൃതിം വിദ്യാന്മായിനം തു മഹേശ്വരം
തസ്യാവയവഭൂതൈസ്തു വ്യാപ്തം സർവ്വമിദം ജഗത്.[2]

[വേദങ്ങൾ, യജ്ഞങ്ങൾ, ക്രതുക്കൾ, വ്രതങ്ങൾ, ഭൂതകാലം, ഭാവികാലം, വേദങ്ങളിൽ പറഞ്ഞിട്ടുള്ളവ ഇതൊക്കെ ഈ ഒന്നിൽ നിന്നു മായിയായിട്ടുള്ളവൻ പ്രഭവിപ്പിച്ചതാണ്. ആ ഒന്നിൽ മായകൊണ്ടു സന്നിരുദ്ധമായിട്ടുള്ളതാണ് മറേറതു്. മായയെ പ്രകൃതിയെന്നറിയുക. മഹേശ്വരനെ മായിയായിട്ടും. ആ മായിയുടെ (മായാവിയുടെ) അവയവങ്ങളായി ഭവിച്ചിട്ടുള്ളവയാൽ ഈ ജഗത്തു് മുഴുവൻ നിറഞ്ഞിരിക്കുന്നു.]

നാരായണഗുരു തന്റേതായ കാഴ്ചപ്പാടോടുകൂടി മായാതത്ത്വം പല സന്ദർഭങ്ങളിലും അവതരിപ്പിച്ചിട്ടുണ്ട്. ദൈവത്തെ മായാവിയായി കാണുമ്പോൾ തന്നെ മായയെ ദൈവത്തിൽ നിന്നു വേറല്ലാതെ കൂടി കാണുന്നു. 'ദൈവദശകം' എന്ന പ്രാർത്ഥനയിലെ ഒരു ശ്ലോകം മായയെ കേന്ദ്രീകരിച്ചുള്ളതാണ്. അതിങ്ങനെയാണ്:

നീയല്ലോ മായയും മായാ-
വിയും മായാവിനോദനും
നീയല്ലോ മായയേ നീക്കി-
സ്സായുജ്യം നൽകുമാര്യനും.[3]

മായാവിയെന്ന വാക്കിനു മായ പ്രയോഗിക്കുന്നവൻ എന്നതുപോലെ ഇന്ദ്രജാലക്കാരൻ എന്ന അർത്ഥവുമുണ്ട്. മായയെ ചിലപ്പോഴൊക്കെ ഗുരു ഇങ്ങനെ കാണാറുമുണ്ട്. ഒരേ അറിവിൽ നിന്നു നാമരൂപങ്ങളും കരണങ്ങളും ഇന്ദ്രിയങ്ങളും കർതൃത്വവും കർമ്മവുമൊക്കെ വിരിഞ്ഞു വരുന്നതു് ഒരിന്ദ്രജാലം പോലെയാണെന്നു് 'ആത്മോപദേശശതകം' 27–ാം ശ്ലോകത്തിൽ ഗുരു പറയുന്നു. 'ദർശനമാല'യുടെ 'അദ്ധ്യാരോപദർശന'ത്തിൽ ഇങ്ങനെ പറയുന്നു:

അസൃജന്മായയാ സ്വസ്യ
മായാവീവാഖിലം ജഗത്. 4

(പ്രഭുവായിട്ടുള്ളവൻ തന്റെ മായകൊണ്ടു മായാവിയെപ്പോലെ സർവ്വപ്രപഞ്ചത്തെയും സൃഷ്ടിച്ചു.)

ബ്രഹ്മസത്യത്തിൽതന്നെ കുടികൊള്ളുന്ന മായാതത്ത്വമാണു് സത്തു് അസത്തു് എന്നീ പ്രതീതികൾ പ്രാപഞ്ചികസത്യമായി സംഭവിപ്പിച്ചുകൊണ്ടിരിക്കുന്നതു്. ഒരു ഇന്ദ്രജാലംപോലെ ബ്രഹ്മസത്യത്തിൽ ഈ പ്രതീതികളുണ്ടാകുന്നു. 'സച്ചബ്ദാദയോ സദഭാവശ്ചേതി' എന്നു സൂത്രത്തിൽ പറയുമ്പോൾ, സത്തും അതിന്റെ വിപരീതഭാവവും മാത്രമല്ല അർത്ഥമാക്കുന്നതു്, ആത്മാവിന്റെ സദംശത്തിലും ചിദംശത്തിലും ആനന്ദാംശത്തിലും പ്രതീതമാകുന്ന ഇത്തരം വിപരീതഭാവങ്ങൾ കൂടി അതിൽ അന്തർഗ്ഗതമായിരിക്കുന്നു. അതുപോലെ തന്നെ, എണ്ണിയാലൊടുങ്ങാത്ത വിപരീതഭാവങ്ങളും ഈ മൂന്നു മണ്ഡലങ്ങളിൽ പ്രതീതമാകുന്നതു് ജീവിതത്തിൽ കാണാം. 'ദർശനമാല'യിലെ 'മായാദർശന'ത്തിൽ നാരായണഗുരു ഇതിന്റെ വിശദമായ ചിത്രം അവതരിപ്പിച്ചിട്ടുണ്ട്. ആ അദ്ധ്യായം മുഴുവൻ താഴെ ഉദ്ധരിക്കുന്നു:

ന വിദ്യതേ യാ സാ മായാ
വിദ്യാഽവിദ്യാ പരാഽപരാ
തമഃ പ്രധാനം പ്രകൃതിർ–
ബഹുധാ സൈവ ഭാസതേ. 1

(യാതൊന്നാണോ ഇല്ലാത്തതു് അതാണ് മായ. അതു തന്നെ വിദ്യയായും അവിദ്യയായും പരയായും അപരയായും തമ

സ്സായും പ്രധാനമായും പ്രകൃതിയായും പല പ്രകാരത്തിൽ ഭാസി ക്കുന്നു.)

പ്രാഗുത്പത്തേർയഥാ ഽഭാവോ
മൃദേവ ബ്രഹ്മണഃ പൃഥക്
ന വിദ്യതേ ബ്രഹ്മ ഹി യാ
സാ മായാ ഽമേയവൈഭവാ.[2]

(ഉത്പത്തിക്കു മുമ്പുള്ള കുടത്തിന്റെ അഭാവം മണ്ണു മാത്രമാണ്. അതുപോലെ, ഉത്പത്തിക്കു മുമ്പു ജഗത്തിന്റെ അഭാവം ബ്രഹ്മത്തിൽനിന്നു വേറല്ലാതിരിക്കുന്നു. ആ അഭാവം, ബ്രഹ്മം തന്നെയാണ്. അളന്നറിയാൻ കഴിയാത്ത വൈഭവത്തോടുകൂടിയ ആ അഭാവം മായയാകുന്നു.)

അനാത്മാ ന സദാത്മാ സ-
ദിതി വിദ്യോതതേ യയാ
സാ വിദ്യേയം യഥാ രജ്ജു-
സർപ്പതത്ത്വാവധാരണം.[3]

(ആത്മാവ് സത്താണെന്നും, ആത്മാവിൽ പ്രതീതമാകുന്ന അനാത്മാവു സത്തല്ലെന്നുമുള്ള അറിവ് യാതൊന്നു മുഖാന്തരം പ്രകാശിക്കുന്നുവോ അതാണ് വിദ്യ. കയറ് സത്യമെന്നും, അതിൽ പ്രതീതമാകുന്ന പാമ്പ് അസത്യമെന്നുമുള്ള തത്ത്വാവധാരണം ഉണ്ടാകുന്നതുപോലെ.)

ആത്മാ ന സദനാത്മാ സ-
ദിതി വിദ്യോതതേ യയാ
സൈവാവിദ്യാ യഥാ രജ്ജു-
സർപ്പയോരയഥാർത്ഥദൃക്.[4]

(ആത്മാവു സത്തല്ലെന്നും, ആത്മാവിൽ പ്രതീതമായ അനാത്മാവാണ് സത്യമെന്നുമുള്ള അറിവ് യാതൊന്നു മുഖാന്തരം പ്രകാശിക്കുന്നുവോ അതു തന്നെയാണ് അവിദ്യ. കയറു സത്യമല്ലെന്നും അതിൽ പ്രതീതമാകുന്ന സർപ്പമാണ് സത്യമെന്നുമുള്ള അയഥാർത്ഥജ്ഞാനം ഉളവാകുന്നതുപോലെ.)

ഇന്ദ്രിയാണി മനോബുദ്ധീ
പഞ്ചപ്രാണാദയോ യയാ
വിസൃജ്യന്തേ സൈവ പരാ
സൂക്ഷ്മാങ്ഗാനി ചിദാത്മന.[5]

(ചിത്സ്വരൂപമായ ആത്മാവിൻെറ സൂക്ഷ്മാംഗങ്ങളായ ജ്ഞാനേന്ദ്രിയങ്ങൾ, കർമ്മേന്ദ്രിയങ്ങൾ, മനസ്സ്, ബുദ്ധി, പഞ്ചപ്രാണങ്ങൾ തുടങ്ങിയവ യാതൊന്നു മുഖാന്തരം സജ്ജിതമായിത്തീരുന്നുവോ അതു തന്നെയാകുന്നു പരാ.)

ഭാങ്ഗാന്യേതാന്യവഷ്ടഭ്യ
സുഖീ ദുഃഖീവ മുഹ്യതി
ചിദാത്മാ മായയാ സ്വസ്യ
തത്ത്വതോഽസ്തി ന കിഞ്ചന. 6

(ഈ അംഗങ്ങളെ അവലംബമാക്കിക്കൊണ്ടു് ചിദ്സ്വരൂപനായ ആത്മാവു് സ്വന്തം മായകൊണ്ടു സുഖിയെന്നപോലെയും ദുഃഖിയെന്നപേലെയും മോഹിക്കുന്നു. പരമാർത്ഥത്തിൽ അതൊന്നും ഉള്ളതല്ല.)

ഇന്ദ്രിയാണാം ഹി വിഷയഃ
പ്രപഞ്ചോയം വിസൃജ്യതേ
യയാ സൈവാപരാഽധ്യാത്മ-
സ്ഥൂലസങ്കല്പനാമയീ. 7

(ഇന്ദ്രിയങ്ങൾക്കു വിഷയമായിട്ടു് ഈ സ്ഥൂലപ്രപഞ്ചം യാതൊന്നു മുഖാന്തരം വിശേഷ രൂപത്തിൽ സജ്ജിതമായിത്തീരുന്നുവോ, അതു തന്നെയാണു് ആത്മാവിലുള്ള സ്ഥൂലസങ്കൽപങ്ങളുടെ സ്വരൂപമാന്നിരിക്കുന്ന അപരാ.)

ശുക്തികായാം യഥാഽജ്ഞാനം
രജതസ്യ യദാത്മനി
കല്പിതസ്യ നിദാനം ത-
ത്തമ ഇത്യവഗമ്യതേ. 8

(എപ്രകാരമാണോ മുത്തുച്ചിപ്പിയിൽ കൽപിതമായിരിക്കുന്ന വെള്ളിയെ കാണുന്നതിനു അജ്ഞാനം കാരണമായിരിക്കുന്നതു്, അതുപോലെ ആത്മാവിൽ കല്പിതമായ ജഗത്തിനെ കാണുന്നതിനു് ആധാരമായി യാതൊരു അജ്ഞാനമുണ്ടോ അതാണു് തമസ്സെന്നറിയപ്പെടുന്നതു്.)

ധീയതേഽസ്മിൻ പ്രകർഷേണ
ബീജേ വൃക്ഷ ഇവാഖിലം

അതഃ പ്രാധാന്യതോ വാ ഽസ്യ
പ്രധാനമിതി കഥ്യതേ. [9]

(വിത്തിൽ വൃക്ഷമെന്നപോലെ, സമസ്ത പ്രപഞ്ചവും ഇതിൽ പ്രകർഷേണ (അതിശയകരമാംവണ്ണം) ഇരിക്കുന്നു എന്നുള്ളതു കൊണ്ടോ, ഇതിൻെറ പ്രാധാന്യം മുഖാന്തരമോ ഇതു് പ്രധാനം എന്നു പറയപ്പെടുന്നു.)

കരോതീതി പ്രകർഷേണ
പ്രകൃത്യൈവ ഗുണാൻ പൃഥക്
നിഗദ്യതേ ഽസൗ പ്രകൃതി-
രിതീഹ ത്രിഗുണാത്മികാ. [10]

(പ്രകൃതിതന്നെ ത്രിഗുണങ്ങളെ പ്രകർഷേണ വേർതിരിച്ചു വെയ്ക്കുന്നു എന്നുള്ളതുകൊണ്ടു് ഇതു് ത്രിഗുണാത്മികയായ പ്രകൃതിയെന്നു പ്രസിദ്ധമായിത്തീർന്നിരിക്കുന്നു.)

## വിദ്യയും അവിദ്യയും

മായ ഇല്ലാത്തതാണു്. അതുകൊണ്ടു് മായ മുഖാന്തരം പ്രതീതമാകുന്നതും ഇല്ലാത്തതാണു്. വിദ്യ—അവിദ്യ എന്ന ദ്വൈതത്തിൻെറ കാര്യവും അങ്ങനെ തന്നെ. ആത്മാവിൻെറ ചിദംശത്തിലാണു് മായയാൽ വിദ്യ, അവിദ്യ എന്ന രണ്ടു വിപരീതഭാവങ്ങൾ പ്രതീതമാകുന്നതെന്നു 'മായാദർശന' ത്തിലെ വിവരണത്തിൽ നിന്നു വ്യക്തമാകുന്നു. ഇവിടെ മായാസങ്കല്പത്തിൻെറ കാര്യത്തിൽ ശങ്കരാചാര്യരിൽ നിന്നും നാരായണ ഗുരു അല്പം വഴിമാറിയാണു് സഞ്ചരിക്കുന്നതു്. ശാങ്കരദർശനത്തിൽ മായയും അവിദ്യയും ഏകദേശം പര്യായങ്ങളാണു്. മായ സമഷ്ടിഗതവും അവിദ്യ വ്യഷ്ടിഗതവുമാണെന്നു മാത്രം. നാരായണ ഗുരുവിൻെറ ദർശനത്തിലാകട്ടെ, അദ്വയമായ ചിദ്വസ്തുവിൽ മായകൊണ്ടു പ്രതീതമാകുന്നതാണു് വിദ്യയും അവിദ്യയും. ഈ വ്യത്യാസം സൂക്ഷ്മമാണെങ്കിലും നാരായണഗുരുവിൻെറ അദ്വൈതചിന്താപദ്ധതിയുടെ തനിമ കാണിക്കുന്ന പ്രധാനപ്പെട്ടൊരു അംശമാണു്. 'ദർശനമാല' യിൽ അവതരിപ്പിച്ചിരിക്കുന്ന ആശയം തന്നെ 'ആത്മോപദേശശതക'ത്തിൽ മറ്റൊരു തരത്തിൽ അവതരിപ്പിച്ചിരിക്കുന്നു എന്നുള്ളതുകൊണ്ടു ഗുരു ഇതിനു വളരെ പ്രാധാന്യം നൽകുന്നു എന്നു തന്നെ മനസ്സിലാക്കണം. 'ആത്മോപദേശശതക'ത്തിൽ ഗുരു പറയുന്നു.

ക്രിയയൊരു കുറിതവിദ്യ, കേവലം ചി-
ന്മയി മറുകുറിതു വിദ്യ, മായയാലേ
നിയതമിതിങ്ങനെ നില്ക്കിലും പിരിഞ്ഞത-
ദ്വയപരഭാവന തുര്യമേകിടുന്നു.[5]

മായകൊണ്ടു രണ്ടായി പിരിഞ്ഞു നില്ക്കുന്നതാണ് വിദ്യയും അവിദ്യയും. ഈ ദ്വൈതഭാവത്തിനപ്പുറത്തു പോകുന്ന ഭാവന (ദ്വയപരഭാവന) മാത്രമേ അന്തിമലക്ഷ്യപ്രാപ്തിയായ തുര്യാനുഭവം കൈവരുത്തുകയുള്ളുവെന്നു ഗുരു ഇവിടെ ചൂണ്ടിക്കാണിച്ചിരിക്കുന്നു. ഈശാവാസ്യോപനിഷത്തിൽ വിദ്യ—അവിദ്യകളെ വേർപിരിച്ചു വെയ്ക്കാനാകാത്തവണ്ണമിരിക്കുന്ന ദ്വൈതങ്ങളായി കണ്ടുകൊണ്ട് അവയെ തരണംചെയ്ത് അമൃതത്വം പ്രാപിക്കേണ്ടതെങ്ങനെയെന്നു വിവരിക്കുന്ന ഒരു ഭാഗമുണ്ട്. അവിദ്യയെ തരണം ചെയ്തിട്ടു വിദ്യയുടെ ലോകം പ്രാപിക്കുകയല്ല; വിദ്യ—അവിദ്യ എന്ന ദ്വൈതത്തെ തരണംചെയ്തിട്ട് അമൃതത്വത്തെ പ്രാപിക്കുകയാണു ചെയ്യുന്നത്. ഇക്കാര്യത്തിൽ നാരായണഗുരുവിന്റെ ചിന്തയ്ക്കും ഈശാവാസ്യോപനിഷത്തിലെ ചിന്തയ്ക്കും സമാനതയുണ്ട്.

ആത്മാവിനെ സത്താണെന്ന് അറിയാതിരിക്കുകയും, അനാത്മാവിനെ സത്തായി ധരിക്കാനിടവരുകയും ചെയ്യുന്നത് ഏതൊരു ബോധവൃത്തി മുഖാന്തരമാണോ അതാണ് അവിദ്യയെന്നു നിർവചിക്കുകയുണ്ടായല്ലോ. അനാത്മാവെന്ന് ഇവിടെ പറഞ്ഞിരിക്കുന്നത് ആത്മാവിൽ നിരന്തരം പ്രതീതമായിക്കൊണ്ടിരിക്കുന്ന ഭാവങ്ങളെയാണ്. നിരന്തരം ഭാവങ്ങൾ മാറിക്കൊണ്ടിരിക്കുമ്പോൾ സംഭവങ്ങൾ ഉണ്ടാകുന്നു. ഇത്തരം സംഭവങ്ങളുടെ ഒരൊഴുക്കാണ് പ്രപഞ്ചത്തിന്റെ ഗതി. അതിനെ തന്നെയാണ് ആത്മാവിൽ പ്രതീതമാകുന്ന കർമ്മമായി കരുതേണ്ടത്. അതിനെ തന്നെയാണ് മേലുദ്ധരിച്ച 'ആത്മോപദേശശതക' ശ്ലോകത്തിൽ 'ക്രിയ' എന്നു പറഞ്ഞിരിക്കുന്നത്. ഒരു ഭാവം ഉണ്ടാകുന്നതിനു മറ്റൊരു ഭാവം ഇല്ലാതായിത്തീരണം. ഇങ്ങനെ ഭാവങ്ങളുടെ ആവിർഭാവവും തിരോഭാവവും ഒന്നിച്ചു നടന്നുകൊണ്ടിരിക്കുന്നു. പഴയതിന്റെ തിരോഭാവത്തെ നമ്മൾ മരണമെന്നു വിളിക്കും. പുതിയതിന്റെ ആവിർഭാവത്തെ ജനനമെന്നും. ഇവ രണ്ടും ഒരേ ആത്മാവിൽ നിരന്തരം ഉണ്ടായിക്കൊണ്ടിരിക്കുന്നതാണ് എന്ന്, സത്യമറിഞ്ഞവർ മാത്രം മനസ്സിലാക്കും.

എന്നാൽ സത്യമറിയാതെ അവിദ്യയിൽ മുഴുകി കഴിയുന്നവർ, അതായത് അസത്യത്തെ സത്യമായി കരുതുന്നവർ, ജനനമരണങ്ങളെയും സത്യമായി കരുതും. ജനനത്തിൽ അവർ സന്തോഷിക്കുന്നു. മരണത്തെ ഭയക്കുന്നു. മരണഭയമാണ് ഏററവും വലിയ ഭയം. അവിദ്യ മുഖാന്തരമുണ്ടായ ഈ ഭയം ഇരുട്ടിൻെറ ഒരു ലോകമാണെന്നു പറയേണ്ടതില്ലല്ലോ.

അവിദ്യയുടെ വിപരീതമാണല്ലോ വിദ്യ. ജ്ഞാനലബ്ധി ആഗ്രഹിക്കുന്നവർ ഉപാസിക്കേണ്ടതു് വിദ്യയെയാണ് എന്നാണു് പൊതുവായ ധാരണ. എന്നാൽ അവിദ്യയെ നിരാകരിച്ചുകൊണ്ടുള്ള വിദ്യയ്ക്കു നിലനിൽപ്പില്ല. വിദ്യയുണ്ടായിരിക്കുമ്പോഴും ഒപ്പം അതിൻെറ വിപരീതവുമുണ്ടായിരിക്കും. അതു പോലെ, വിദ്യകൊണ്ടു പ്രാപിക്കാവുന്ന അഭയമായ സത്യത്തിൽനിന്നു വേർപിരിച്ചു വെയ്ക്കാനാകാത്തവണ്ണം അതിൽ തന്നെ ഇരിക്കുന്നുണ്ടാകും അവിദ്യ മുഖാന്തരമുണ്ടായ നാനാത്വപ്രതീതികളും. അവിദ്യയുടെ വശമില്ലെങ്കിൽ ഭാവപ്രതീതികളില്ല, ജീവിതമില്ല, സത്യാന്വേഷണവുമില്ല. വിദ്യയെ മാത്രം അത്തരത്തിൽ ഉപാസിക്കുന്നവർ അവിദ്യയെ ഉപാസിക്കുന്നവരേക്കാളും വലിയൊരു കൂരിരുട്ടിലേക്കായിരിക്കും പോകുന്നതു്. അതുകൊണ്ടു് ശരിക്കും അഭയമായ നില അവിദ്യയെവിട്ടു വിദ്യയെമാത്രം ഉപാസിക്കുന്നതല്ല. രണ്ടു തത്വങ്ങളും അറിഞ്ഞിട്ടു്, രണ്ടിനും അവസരം നല്കുന്ന ഏകമായ പൊരുൾ കണ്ടെത്തുകയാണു വേണ്ടതു്. വിദ്യയും അവിദ്യയും തമ്മിലുള്ളതു വിപരീത സ്വഭാവമാണ്. എന്നാൽ തമ്മിൽ വേർപെടുത്തി വയ്ക്കാനാകാത്തതുമാണവ. അവയ്ക്കപ്പുറത്തു പോകേണ്ടതെങ്ങനെയെന്നു് ഈശാവാസ്യോപനിഷത്തിലെ മൂന്നു മന്ത്രങ്ങളിലായി വിവരിച്ചിരിക്കുന്നു. അതിങ്ങനെയാണു്:

അന്ധം തമഃ പ്രവിശന്തി
യേ ƒവിദ്യാമുപാസതേ
തതോ ഭൂയ ഇവതേ തമോ
യ ഉ വിദ്യായാം രതാഃ.

അന്യദേവാഹുർ വിദ്യയാ
അന്യദാഹുരവിദ്യയാ
ഇതി ശുശ്രുമ ധീരാണാം
യേ നസ്തദ്വിചചക്ഷിരേ.

വിദ്യാം ചാവിദ്യാം ച
യസ്തദ്വേദോഭയം സഹ
അവിദ്യയാ മൃത്യും തീർത്വാ
[വിദ്യയാ ƒ മൃതമശ്നുതേ. 6

അവിദ്യയെയുപാസിക്കു–
ന്നവരന്ധതമസ്സിലും
പോകുന്നു, വിദ്യാരതര–
ങ്ങതേക്കാരം കൂരിരുട്ടിലും.
അവിദ്യകൊണ്ടുള്ളതന്യം
വിദ്യകൊണ്ടുള്ളതന്യമാം
എന്നു കേരംക്കുന്നിതോത്തുന്ന
പണ്ഡിതന്മാരിൽ നിന്നു നാം.

വിദ്യാവിദ്യകരം രണ്ടും ക–
ണ്ടറിഞ്ഞവരവിദ്യയാൽ
മൃത്യുവെത്തരണം ചെയ്തു
വിദ്യയാലമൃതാന്നിടും.] 7

കേവലമായ അറിവിലുണ്ടാകുന്ന നിഷേധാത്മകമായ വൃത്തിയാണ് അവിദ്യ. അസത്യത്തെ സത്യമെന്നു കരുതാൻ അതിടയാക്കുന്നു. ഇല്ലാത്ത മരണത്തെ ഉള്ളതായി കരുതി ഭയക്കാൻ അതിടയാക്കുന്നു. അങ്ങനെയുള്ള ഭയം ഇല്ലാതെയായിത്തീരണമെങ്കിൽ മരണം ഇല്ലാത്തതാണെന്ന് അറിയണം. അങ്ങനെ മരണത്തെ ഒഴിവാക്കുന്നതിനു്, അവിദ്യ മുഖാന്തരമാണ് അതുണ്ടായതെന്ന് അറിയണം. അതായതു് അവിദ്യാതത്ത്വം അറിയുമ്പോരം മരണമൊഴിവായി കിട്ടും.

അറിവിൽ തന്നെയുണ്ടാകുന്ന പ്രസാദാത്മകമായ ഒരു വൃത്തിയാണു വിദ്യ. അതു് സത്യത്തെ സത്യമെന്നറിയാൻ സഹായിക്കും; താൻ അമൃതനാണെന്ന് അറിയാൻ സഹായിക്കും; അതായതു്, അമൃതത്വം പ്രാപിക്കാൻ സഹായിക്കും.

അവിദ്യ അറിവിൻെറ നിഷേധാത്മകമായ വൃത്തിയാണ്. മരണം ആക്കും ഇഷ്ടമില്ലാത്തതാണ്. മരണത്തെ ഒഴിവാക്കുക എന്നതു്, ഒഴിവാക്കൽ എന്ന തരത്തിൽ നിവൃത്തിപ്രധാനമാണ്. അങ്ങനെ അവിദ്യയോടു് ചേർന്നതെല്ലാം നിഷേധാത്മകമാകുന്നു. വിദ്യയാകട്ടെ, അറിവിൻെറ പ്രസാദാത്മകമായ വൃത്തിയും. വി

ദ്യകൊണ്ടു എത്തിച്ചേരാവുന്ന അമൃതത്വം എല്ലാവരും കൊതിക്കുന്നതാണ്. അമൃതത്വം പ്രാപിക്കൽ, പ്രാപിക്കൽ എന്ന തരത്തിൽ പ്രവൃത്തിപ്രധാനമാണ്. അങ്ങനെ വിദ്യയോടു ചേർന്നതെല്ലാം പ്രസാദാത്മകമാണ്. എന്നാൽ മരണത്തെ ഒഴിവാക്കുക എന്നു് അവിദ്യയുടെ വശത്തുനിന്നുകൊണ്ടു നിഷേധാത്മകമായി പറഞ്ഞതും, അമൃതത്വം പ്രാപിക്കുക എന്നു് വിദ്യയുടെ വശത്തുനിന്നു പ്രസാദാത്മകമായി പറഞ്ഞതും കൊണ്ടു് അർത്ഥമാക്കുന്നതു് ഒന്നുതന്നെയാണ്. അതായതു്, മരണത്തെ ഇല്ലാതാക്കൽ തന്നെയാണ് അമൃതത്വം പ്രാപിക്കൽ. രണ്ടു വിപരീത വശങ്ങളിൽ നിന്നുകൊണ്ടു് വിപരീതരീതിയിൽ പറഞ്ഞതിൽ രണ്ടുമല്ലാത്ത ഒരു പൊരുൾ അടങ്ങിയിരിക്കുന്നു എന്നർത്ഥം. ആ പൊരുളിനെ വിദ്യയുടെയോ അവിദ്യയുടെയോ വശത്തേക്കു പോകാതെ നിഷ്പക്ഷമായി നിന്നുകൊണ്ടു് വെളിപ്പെടുത്താൻ ശ്രമിക്കുമ്പോഴാണറിയുന്നതു് അങ്ങനെ വെളിപ്പെടുത്താൻ സാധിക്കുകയില്ല എന്നു്. അവിടെ വാക്കുകൾ മൗനമായിപ്പോകും. തിരിച്ചു പറഞ്ഞാൽ, വാക്കുകൾകൊണ്ടു വ്യക്തമാക്കാനാവാത്ത ഒരർത്ഥം അതിന്റെ രണ്ടു വിപരീത വശങ്ങളിൽ നിന്നുകൊണ്ടു് വിപരീത രീതിയിൽ വ്യക്തമാക്കിയിട്ടു്, രണ്ടിലും ഉള്ളടങ്ങിയിരിക്കുന്ന പൊരുൾ സ്വയം കണ്ടെത്തിക്കൊള്ളാനായി സത്യാന്വേഷകനായ സാധകനു് വിട്ടുകൊടുക്കുന്ന അത്യപൂർവമായ ഒരു പ്രതിപാദനശൈലിയാണതു്. ഈ പ്രതിപാദനശൈലിയെയാണു ഭഗവദ്ഗീത 'യോഗബുദ്ധി'യെന്നു വിളിച്ചിരിക്കുന്നതു്. ഇതിനു മുമ്പും ഈ തത്ത്വം വ്യക്തമാക്കിയിട്ടുള്ളതാണല്ലോ.

ഇങ്ങനെ വാക്കുകൊണ്ടു വെളിവാക്കാനാകുന്ന ദ്വൈതഭാവങ്ങൾ വച്ചുകൊണ്ടു വാക്കുകൾക്കപ്പുറത്തുള്ള അദ്വൈതരഹസ്യം സാധകൻ അനുഭൂതികമായി ഉള്ളിൽ കണ്ടെത്തുന്നതിനുവേണ്ടിയുള്ള ശ്രമമാണു് ധ്യാനം അഥവാ നിദിദ്ധ്യാസനം. രണ്ടു വിപരീത ഭാവങ്ങളോടു കൂടിയിരിക്കുന്ന സന്ദർഭത്തെയാണു ധ്യാനവിഷയമാക്കേണ്ടതു്. വിപരീത ഭാവങ്ങളെ യോജിപ്പിച്ചുവച്ചു് കാണുന്നതുകൊണ്ടാണു് അതു യോഗമായതു്. യോഗമെന്ന വാക്കുണ്ടായതു്, 'യോജിപ്പിച്ചു വെയ്ക്കുക' എന്നർത്ഥമുള്ള 'യുജ്' ധാതുവിൽ നിന്നാണു്. ഉപനിഷത്തുകൾ മാതിരിയുള്ള അദ്ധ്യാത്മ ഗ്രന്ഥങ്ങളിൽ ഉള്ളടങ്ങിയിരിക്കുന്ന ഈ യോഗരഹസ്യം കണ്ടെത്തി അദ്വൈതസത്യം സാക്ഷാത്കരിക്കേണ്ടിടത്താണു് ഒരു ഗുരുവിന്റെ കാരുണ്യപൂർവ്വമായ, പലപ്പോഴും മൗനരൂപത്തിലുള്ള

സഹായം ആവശ്യമായി വരുന്നതു്. ഒരു തരത്തിൽ പറഞ്ഞാൽ ഉപനിഷത്തുകളിലെ അർത്ഥസമ്പുഷ്ടമായ വാക്കുകൾ ഈ അദ്വൈതരഹസ്യം വെളിപ്പെടുത്തിത്തരുന്നവയല്ല. അതിനെ ഭദ്രമായി പൊതിഞ്ഞുവച്ചിരിക്കുന്ന പൊതിയാണതു്; അഥവാ സ്വർണ്ണച്ചെപ്പാണതു്. ചെപ്പു തുറന്നു് ഉള്ളിലുള്ള രത്നം സ്വയം കണ്ടെത്താൻ ഇടയാകുന്നിടത്താണു് ആധ്യാത്മികസാധന ഫലവത്താകുന്നതു്. ഈ രഹസ്യം ഈശാവാസ്യോപനിഷത്തിൽ ഇപ്പറഞ്ഞ യോഗരഹസ്യം വെളിപ്പെടുത്തിത്തരുന്നതിനു തൊട്ടുപിന്നാലെ ഒരു പ്രാർത്ഥനയുടെ രൂപത്തിൽ സൂചിപ്പിച്ചിരിക്കുന്നു:

ഹിരണ്മയേന പാത്രേണ
സത്യസ്യാപിഹിതം മുഖം
തത്ത്വം പൂഷന്നപാവൃണു
സത്യധർമ്മായ ദൃഷ്ടയേ.

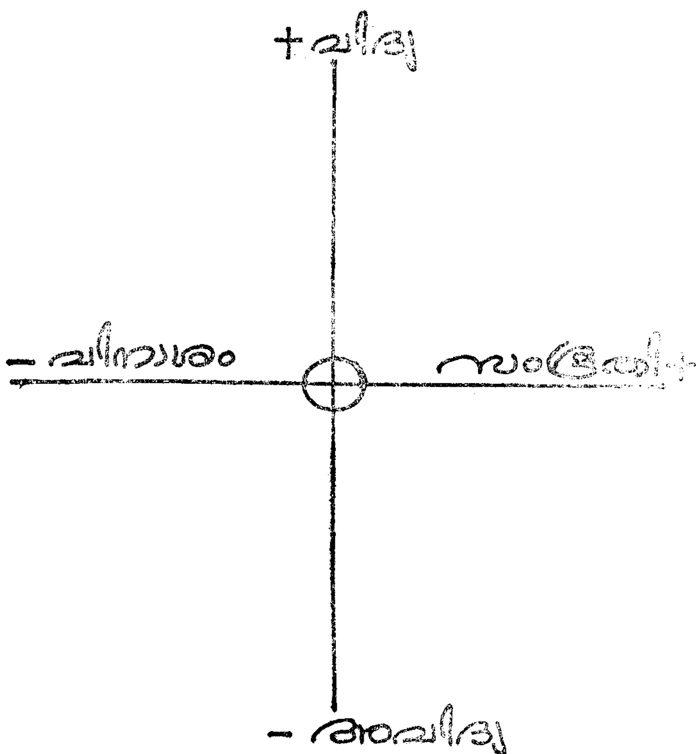
[മൂടപ്പെട്ടുന്നു പൊൻപാത്രം–
കൊണ്ടു സത്യമതിൻ മുഖം
തുറക്കുകതു നീ പൂഷൻ!
സത്യധർമ്മനു കാണുവാൻ.] 8

സത്യധർമ്മനായ തനിക്കുവേണ്ടി, അതായതു് സത്യത്തെയും ധർമ്മത്തെയും അഭേദമായി കാണുന്ന തനിക്കുവേണ്ടി, ആ പൊൻപാത്രമൊന്നു തുറന്നു തരണമേ എന്നു ദൈവത്തോടു പ്രാർത്ഥിക്കുകയാണു് ഇവിടെ ചെയ്യുന്നതു്.

വിദ്യ—അവിദ്യ എന്ന ദ്വൈതം ഏകമായ ചിദ്വസ്തു വൃത്തിയോടുകൂടിയതായിത്തീരുമ്പോൾ ഭവിക്കുന്നതാണു്. ഭാവങ്ങളുടെ തലത്തിലുമുണ്ടു് ഇതേമാതിരി ദ്വൈതഭാവം. അതു് സംഭൂതിയും വിനാശവുമാണു്. സംഭൂതി ജനനമാണു്, വിനാശം മരണവും. ഒരു ഭാവം നശിക്കാതെ പുതിയൊരു ഭാവം ഉണ്ടാവുകയില്ലല്ലോ? അതായതു്, ഒന്നിന്റെ മരണമില്ലാതെ മറ്റൊന്നിന്റെ ജനനമുണ്ടാവുകയില്ല. ഇങ്ങനെ സംഭൂതി—വിനാശങ്ങൾ അഥവാ ജനന—മരണങ്ങൾ എന്ന പ്രതീതികളുടെ പരമ്പര ഉളവാക്കിക്കൊണ്ടാണു ജനനമരണങ്ങളില്ലാത്ത സത്യം നിലനില്ക്കുന്നതു്. പ്രപഞ്ചഗതിയുടെ ഭാഗമായ വിനാശതത്ത്വം അറിഞ്ഞവർ മരണഭയത്തിൽ നിന്നും മുക്തരാകുന്നു. സംഭൂതികളിൽ വച്ചു് ഏറ്റവും ഉത്കൃഷ്ടമായതു് അമൃതത്വ പ്രാപ്തിയാണല്ലോ.

പ്രപഞ്ചപ്രവാഹത്തിൽ സംഭൂതിക്കുള്ള സ്ഥാനം കണ്ടെത്തിയാൽ പ്രാപിക്കുന്നതു് അമൃതത്വം തന്നെയാണ്. ഇവിടെയും മരണത്തിൽ നിന്നും രക്ഷപ്പെടുക, അമൃതത്വം പ്രാപിക്കുക എന്നിവ രണ്ടല്ല. ഈ തത്ത്വം ഈശാവാസ്യോപനിഷത്തിലെ 12, 13, 14 മന്ത്രങ്ങളിൽ വെളിപ്പെടുത്തിയിരിക്കുന്നു.

വിദ്യ—അവിദ്യ എന്ന ദ്വൈതത്തിനു പ്രസക്തിയുള്ളതു് അറിവിന്റെ വൃത്തിയിലാണ്. അറിവു് ചിന്മാത്രമായ സദ്വസ്തുവാണ്. സംഭൂതിവിനാശങ്ങൾക്കു സ്ഥാനമുള്ളതു് ഭാവപ്രതീതികളിലാണ്. അവസ്ഥാസ്ഥാനമുള്ളതു പ്രതീതികളുടെ ലോകത്താണ്; സത്തില്ലാത്ത പ്രതീതിയോ, പ്രതീതമാകാത്ത സത്തോ ഇല്ല താനും. ഈ സത്തും പ്രതീതിയും അദ്വയമായി സന്ധിക്കുന്നിടത്താണു് അദ്വയരഹസ്യം കണ്ടെത്തേണ്ടതു്. ഒരു ഗ്രാഫിന്റെ രൂപത്തിൽ അതിങ്ങനെ ചിത്രീകരിക്കാം:



ചിത്രത്തിൽ മദ്ധ്യത്തിലുള്ള ബിന്ദുസ്ഥാനത്തു കാണേണ്ട അദ്വയമായ സത്യം, ഉപരിതനമായി നോക്കിയാൽ വിദ്യയായും അവിദ്യയായും, അനുപ്രസ്ഥമായി നോക്കിയാൽ സംഭൂതിയായും വിനാശമായും ഒക്കെ വിരിഞ്ഞു നില്ക്കുന്നതു് ഒരേ മായയാലാണു്. അതുകൊണ്ടാണു നേരത്തേ ഉദ്ധരിച്ച ദർശനമാലാ ശ്ലോകത്തിൽ വിദ്യ, അവിദ്യ, പര, അപര, തമസ്സു്, പ്രധാനം, പ്രകൃതി ഇവയൊക്കെയായി വിരിഞ്ഞു നിൽക്കുന്നതു് ഒരേ മായയാണെന്നു ഗുരു പറഞ്ഞതു്. ഈ മായയുടെ പുറംമോടിയിൽ ഭ്രമിച്ചു പോകാതെ മായയാകുന്ന സ്വർണ്ണച്ചെപ്പു തുറന്നു നോക്കണം. യഥാർത്ഥ സത്യധർമ്മനു മാത്രമേ അതു സാധ്യമാകൂ. സർവ്വത്തിനും ആധാരമായിരിക്കുന്ന പൊരുളാണു സത്യം. ആ സത്യം തന്നെ ഈ വിശ്വവ്യവസ്ഥയായി വിരിഞ്ഞു നിൽക്കുന്നു. അതിലെ ഒരംശമായി സ്വയം കണ്ടുകൊണ്ടു് അതിനോടു ചേർന്നിണങ്ങി ജീവിക്കുന്നതാണു ധർമ്മം. ആരിലാണോ തത്ത്വാവബോധവും ജീവിതയാഥാർത്ഥ്യവും, ഒന്നില്ലാതെ മറേറതിനു് അർത്ഥമില്ല എന്ന തരത്തിൽ അഭേദമായിരിക്കുന്നതു് അവനാണു സത്യധർമ്മൻ. ഇങ്ങനെ സത്യധർമ്മനായിരിക്കുകയും, സത്യത്തെ മൂടിവച്ചിരിക്കുന്ന ചെപ്പു തുറന്നു കിട്ടുകയുമൊക്കെ ചെയ്യുന്നതു് ദൈവകാരുണ്യം കൊണ്ടാണെന്നേ പറയാനാവൂ. അതിനുള്ള ആഗ്രഹം ഉള്ളിലുദിക്കുക, അതിനുള്ള അവസരങ്ങൾ ഒത്തിണങ്ങിവരിക, അതിൽ നിന്നു പിൻമാറാതിരിക്കുന്ന സ്ഥൈര്യം മനസ്സിനുണ്ടാകുക, ഇതൊക്കെ ഒരു വ്യക്തിയുടെ ജീവിതത്തിൽ ഒന്നിച്ചു വരുന്നതു് ദൈവനിയോഗമെന്നപോലെയാണു്.

## സുഖവും ദുഃഖവും

ജീവിതത്തിൽ സുഖവും ദുഃഖവും മാറി മാറി വരും. ആനന്ദഘനമായ ആത്മാവു് അതിൻെറ ക്രിയാത്മകതയാൽ സ്വയം ഭാവം പകരുമ്പോൾ പ്രതീതമാകുന്നതാണു് സുഖാനുഭവങ്ങളും ദുഃഖാനുഭവങ്ങളും. അദ്വൈതാനുഭൂതി പരമാനന്ദാനുഭൂതി കൂടിയാണു്. എന്നാൽ ഈ പരമാനന്ദം സുഖത്തിൻെറ മാധുര്യം മാത്രം സദാ അനുഭവിച്ചുകൊണ്ടിരിക്കുന്ന തരത്തിലുള്ളതല്ല. മാധുര്യത്തെയും കയ്പിനെയും, സുഖത്തെയും ദുഃഖത്തെയും സമഭാവനയോടുകൂടി, ശാന്തമനസ്സോടുകൂടി, നേരിടുവാൻ സാധിക്കുന്ന ഒരു ഉൾവെളിവാണു് ആ പരമാനന്ദസാരം. ഇങ്ങനെ ഒരു സമഭാവന ജീവിതത്തിനു സഹജമായിത്തീരുന്നവരെയാണു യോഗി

കരം എന്നു വിളിക്കേണ്ടതു്. അവർക്കാണു ജീവിതായോധനം ചഞ്ചലത കൂടാതെ നേരിടാൻ സാധിക്കുന്നതു്. ആ ജീവിതായോധനത്തിന്റെ ഭാഗമായി നടക്കുന്ന എല്ലാ വൃത്തികളും കർമ്മങ്ങളും പ്രകൃതിയുടെ വികൃതി മാത്രമാണെന്നറിഞ്ഞു്, കർമ്മഭാരത്തിൽ നിന്നും മുക്തരായിരിക്കുന്ന അവരെ പാപവും പാപചിന്തയും തീണ്ടുകയില്ല. ഭഗവദ്ഗീതയിൽ ശ്രീകൃഷ്ണഭഗവാൻ വില്ലാളിവീരനായ അർജ്ജുനനോടിങ്ങനെ പറയുന്നു:

സുഖദുഃഖേ സമേ കൃത്വാ ലാഭാലാഭൗ ജയാജയൗ
തതോ യുദ്ധായ യുജ്യസ്വ നൈവം പാപമവാപ്സ്യസി. [9]

[സുഖദുഃഖങ്ങളെ സമമായി കരുതിക്കൊണ്ടു്, ലാഭാലാഭങ്ങളെയും ജയാപജയങ്ങളെയും സമമായി കരുതിക്കൊണ്ടു് യുദ്ധത്തിനു സന്നദ്ധനാവുക. അങ്ങനെയായാൽ പാപത്തെ നീ പ്രാപിക്കുകയില്ല.]

ഗീതയിൽ തന്നെ തുടർന്നു പറയുന്നു:

യോഗസ്ഥഃ കുരു കർമ്മാണി സംഗം ത്യക്ത്വാ ധനഞ്ജയ
സിദ്ധ്യസിദ്ധ്യോഃ സമോ ഭൂത്വാ സമത്വം യോഗ ഉച്യതേ. [10]

[അല്ലയോ ധനഞ്ജയ, യോഗത്തിൽ ഉറച്ചു നിന്നുകൊണ്ടു് എല്ലാ സംഗവും ത്യജിച്ചു് സിദ്ധിയിലും അസിദ്ധിയിലും സമഭാവനയോടുകൂടിയവനായി നീ കർമ്മങ്ങൾ ചെയ്യുക. സമത്വത്തെ തന്നെയാണു് യോഗം എന്നു വിളിക്കുന്നതു്.]

ഇത്തരത്തിൽ സമഭാവന കൈവരിക, നിഷ്പക്ഷതയും നിസ്സംഗതയും പുലർത്തുക, എന്നിവയുടെ പ്രാധാന്യം ഗീതയിൽ പലവട്ടം ആവർത്തിച്ചിരിക്കുന്ന ഒന്നാണു്.

നാരായണഗുരുവിനും ഈ മനോഭാവം സ്വീകാര്യമായിരുന്നു. അതു് വ്യംഗ്യമായി സൂചിപ്പിക്കുകയാണു് ഗുരു അധികവും ചെയ്തിട്ടുള്ളതു്. എന്നാൽ പ്രകടമായി എടുത്തു പറയുന്ന ഭാഗങ്ങളുമുണ്ടു്. വാസുദേവാഷ്ടകത്തിൽ വിഷ്ണുവിനെ 'മാനാപമാന-സമമാനസ രാജഹംസൻ'' എന്നു സ്തുതിച്ചിരിക്കുന്നു.

'നടുനില തന്നിലിരിക്കും നെടുനാളൊന്നായവന്നു സൗഖ്യം താൻ' എന്നു സ്വാനുഭവഗീതിയിലും പാടിയിരിക്കുന്നു.

ഭഗവദ്ഗീതയുടെ ഒമ്പതാമദ്ധ്യായം 'രാജവിദ്യാ രാജഗുഹ്യയോഗ'മാണു്. അതായതു്, ഗുഹ്യതയിൽ രാജസ്ഥാനമുള്ള രാജവിദ്യ ഉപദേശിക്കുകയാണു് അവിടെ ചെയ്യുന്നതു്. ബ്രഹ്മ

സത്യത്തിന്റെ സ്ഥാനത്തു നിന്നുകൊണ്ട്, അമൃതം—മരണം സത്തു്—അസത്തു്, എന്നിവയെല്ലാമായിരിക്കുന്നതു് താൻ തന്നെയാണെന്നു് ഭഗവാൻ പറയുന്നു:

അമൃതം ചൈവ മൃത്യുശ്ച സദസച്ചാഹമർജ്ജുന. [11]

[അല്ലയോ അർജ്ജുന, അമൃതവും മരണവും, സത്തും അസത്തും ഞാൻ തന്നെ ആകുന്നു.]

എല്ലാ ദ്വൈതങ്ങളും അദ്വയമായ ഒരേ പൊരുളിൽ അന്തർഭവിച്ചിരിക്കുന്നു. അദ്വയമായ സത്യം ക്രിയാത്മകമാകയാൽ അതിൽ അന്തർഭവിച്ചിരിക്കുന്ന ദ്വൈതങ്ങൾ നിരന്തരം പ്രകടമായിക്കൊണ്ടിരിക്കുന്നു. ഇവ തമ്മിലുള്ള ബന്ധം അഭേദതയാണു്

സൂചനകൾ

1. ഭഗവദ്ഗീത VII. 14
2. ശ്വേതാശ്വതരോപനിഷത് IV, 9, 10.
3. ദൈവദശകം 6
4. ദർശനമാല I, 2.
5. ആത്മോപദേശശതകം 72
6. ഈശാവാസ്യോപനിഷത് 9-11
7. ,, (നാരായണഗുരുവിന്റെ തർജ്ജമ)
8, ,, 15
9. ഭഗവദ്ഗീത II. 38
10. ,, II. 49
11 ,, IX. 19

## സൂത്രം 8

### പൂർവം സദിദമനുസൃത്യ ചക്ഷുരാദയശ്ചൈകം ചേതി.

| | |
|---|---|
| പൂർവം | = ആദിയിൽ |
| സത് | = സത്തായിരുന്നതു് |
| ഇദം | = ഈ ലോകമായിത്തീർന്നു |
| അനുസൃത്യ | = എന്നതനുസരിച്ച് |
| ചക്ഷുഃ ആദയഃ ച | = ചക്ഷുരാദി ഇന്ദ്രിയങ്ങളും അവയുടെ വിഷയങ്ങളും |
| ഏകം ച | = ഒന്നും (മനസ്സും) അതിന്റെ വിഷയങ്ങളും |
| ഇതി | = ഉണ്ടായി വന്നു എന്നറിയണം. |

[ആദിയിൽ സത്തായിരുന്നതു് ഈ ലോകമായിത്തീർന്നു. അതിന്റെ ഭാഗമായി തന്നെ, ചക്ഷുരാദി ഇന്ദ്രിയങ്ങളും മനസ്സും അവയുടെ വിഷയങ്ങളും ഉണ്ടായി എന്നറിയണം.]

നിർവിശേഷമായ ഏകസത്യത്തിൽ നിന്നു് അനന്തവൈജാത്യത്തോടു കൂടിയ ഈ പ്രപഞ്ചമുണ്ടായതെങ്ങനെ? അഥവാ സത്തിൽ അസത്തിന്റെ പ്രതീതി ഉണ്ടായതെങ്ങനെ? ഈ ചോദ്യത്തിനുത്തരം പറയാൻ പല ഉപനിഷത്തുകളും ശ്രമിച്ചിട്ടുണ്ടു്. പരസ്പരവിരുദ്ധമായ നിലപാടുകൾ എന്നു തോന്നിപ്പോകത്തക്ക വണ്ണമുള്ള പരാമർശങ്ങൾ പ്രപഞ്ചസൃഷ്ടിയുടെ കാര്യത്തിൽ ഉപനിഷത്തുകളിൽ കാണാം. ഉദാഹരണത്തിനു ഛാന്ദോഗ്യോപനിഷത്തിൽ പറഞ്ഞിരിക്കുന്നു:

> സദേവ സൗമ്യ, ഇദമഗ്ര ആസീത്
> ഏകമേവാദ്വിതീയം. [1]

[അല്ലയോ സൗമ്യ, ഈ പ്രപഞ്ചം ആദിയിൽ കേവലം സത്തു മാത്രമായിരുന്നു; ഏകവും അദ്വിതീയവുമായ സത്തു്.]

ഇതേ വിഷയം തന്നെ തൈത്തിരീയോപനിഷത്തിൽ അവതരിപ്പിക്കുമ്പോൾ പറയുന്നതു് ഇങ്ങനെയാണു്:

> അസദ്വാ ഇദമഗ്ര ആസീത്
> തതോ വൈ സദജായത.

[ഈ പ്രപഞ്ചമെല്ലാം ആദിയിൽ അസത്തായിരുന്നു. അതിൽ നിന്നാണു് സത്തുണ്ടായതു്.]

പ്രതിപാദനങ്ങളിലുള്ള ഈ വൈപരീത്യത്തിനു കാരണം, രണ്ടു പരാമർശങ്ങളും രണ്ടു വീക്ഷണകോണുകളിൽ നിന്നുകൊണ്ടു ള്ളതാണ് എന്നതാണ്. ഛാന്ദോഗ്യോപനിഷത്തിലെ വാക്യത്തിൽ സത്ത് എന്നതുകൊണ്ട് അർത്ഥമാക്കുന്നതു് കാരണസത്യത്തിന്റെ ഉണ്മയാണ്. തൈത്തിരിയോപനിഷത്തിലെ അസത്ത്, എന്ന പ്രയോഗംകൊണ്ട് അർത്ഥമാക്കുന്നതു് ഈ പ്രപഞ്ചം ഇല്ലാത്തതായിരുന്നു എന്നാണ്. ഇല്ലാതിരുന്ന പ്രപഞ്ചം ഉണ്ടായിത്തീർന്നു. പ്രപഞ്ചം ഇല്ലാതിരുന്നപ്പോഴും, പ്രപഞ്ചം പ്രതീതമായിക്കഴിഞ്ഞപ്പോഴും ഉള്ളതു് ഒരു സദ്വസ്തു മാത്രമാണ്.

ഈ സൂത്രത്തിൽ ഛാന്ദോഗ്യോപനിഷത്തിലെ നിലപാടിനോടു ചേരുന്ന പ്രതിപാദനശൈലിയാണ് സ്വീകരിച്ചിരിക്കുന്നതു്. കാരണം ആദ്യം തന്നെ പറയുകയുണ്ടായല്ലോ, സത്യത്തെ സത്തിന്റെ വശത്തുനിന്നുകൊണ്ടും അസത്തിന്റെ വശത്തുനിന്നുകൊണ്ടും നിരീക്ഷിക്കാമെന്ന്. അതിൽ സത്തിന്റെ വശത്തുനിന്നുകൊണ്ടു നിരീക്ഷിക്കുന്ന സൂത്രങ്ങളാണ് ഇപ്പോൾ നാം പരിശോധിക്കുന്നതു്. പന്ത്രണ്ടാം സൂത്രം വരെ അതു തുടർന്നു പോകും. പതിമൂന്നാം സൂത്രം മുതൽ അസത്തിന്റെ വശത്തു നിന്നുകൊണ്ടു നിരീക്ഷിക്കുന്ന രീതി ആരംഭിക്കും.

ഏകമായ സദ്വസ്തുവിൽ നിന്ന്, ആത്മാവിൽ നിന്ന്, ഈ പ്രപഞ്ചം വിരിഞ്ഞു വന്നതിന്റെ വിശദമായ ഒരു ചിത്രം ഐതരേയോപനിഷത്തിന്റെ ഒന്നാമദ്ധ്യായത്തിൽ നല്കിയിട്ടുണ്ട്— അറിയുന്നവന്റെ വ്യഷ്ടിസത്തയിലിരിക്കുന്ന സ്ഥൂലവും സൂക്ഷ്മവുമായ അംശങ്ങളും, അവയുടെയെല്ലാം സമഷ്ടിഭാവമെന്ന നിലയിൽ വിഷയങ്ങളായിട്ട് വിശ്വത്തിന്റെ ഭാഗമായിരിക്കുന്ന അംശങ്ങളും, ഒക്കെ എങ്ങനെ ഒരു വ്യവസ്ഥയനുസരിച്ചു വിവൃതമായി വന്നു എന്ന്. അങ്ങനെ വിവൃതമായി വന്നതിലെല്ലാം സദ്വസ്തുവായിരിക്കുന്നതു് ഒരേ ആത്മാവു തന്നെയാണെന്നും വ്യക്തമാക്കത്തക്കവണ്ണമാണ് ഈ ചിത്രം അവതരിപ്പിച്ചിരിക്കുന്നതു്. അതിന്റെ തുടക്കം ഇങ്ങനെയാണ്:

> ആത്മാ വാ ഇദമേക ഏവാഗ്ര ആസീത്; നാന്യത് കിഞ്ചന മിഷത്. സ ഈക്ഷത ലോകാന്നു സൃജാ ഇതി. സ ഇമാൻ ലോകാനസൃജത. അംഭോ മരീചിർമരമാപോ അദോ/ംഭഃ പരേണ ദിവം ദ്യൗ പ്രതിഷ്ഠാന്തരിക്ഷം മരീചയഃപൃഥിവീ മരോ യാ അധസ്താത്താ ആപഃ.

[ആദിയിൽ ഈ ജഗത്തു് തീർച്ചയായും ഒരൊററ ആത്മാവു മാത്രമായിരുന്നു. സ്പന്ദിക്കുന്നതായിട്ടു് മറെറാന്നുമുണ്ടായിരുന്നില്ല. ആ ആത്മാവു് വിചാരിച്ചു, 'ഞാൻ ലോകങ്ങളെ സൃഷ്ടിക്കട്ടെ'' എന്നു്. ആ ആത്മാവു് തന്നിൽ നിന്നു തന്നെ അംഭസ്സു് (ആകാശം) മരീചി, മരം, ജലം എന്നീ ലോകങ്ങളെ സൃഷ്ടിച്ചു. അംഭസ്സു് സ്വർഗ്ഗത്തിനു മുകളിലാകുന്നു. സ്വർഗ്ഗം അതിനു ആധാരമാകുന്നു. അന്തരക്ഷം തന്നെ മരീചികൾ. ഭൂമി തന്നെ മരം. അതിനു താഴെയാകുന്നു ജലം.]

ഇങ്ങനെ ലോകങ്ങളെ സൃഷ്ടിച്ചു കഴിഞ്ഞപ്പോൾ തോന്നി, അതിനെ അറിയുന്നവനും പാലിക്കുന്നവനുമായ ലോകപാലകനെ സൃഷ്ടിക്കണമെന്നു്. അങ്ങനെ വെള്ളത്തിൽ നിന്നും ഒരു പുരുഷാകാരത്തെ ഉദ്ധരിച്ചെടുത്തു. അതു വിശ്വപുരുഷനാണു്. പൊരുന്നായിരുന്ന മുട്ട വിരിഞ്ഞു് കുഞ്ഞു പുറത്തു വരുന്നതുപോലെ, ആത്മാവു് ആ പുരുഷനെ ഉദ്ദേശിച്ചു സ്വയം തപിച്ചപ്പോൾ ആ പുരുഷന്റെ ഓരോ അവയവത്തിൽ നിന്നും ഇന്ദ്രിയങ്ങളും മററും സംജാതമായി. അവസാനം അവയ്ക്കെല്ലാമിരിക്കാൻ മനുഷ്യാകാരവും ഉണ്ടാക്കിക്കൊടുത്തു. ആ മനുഷ്യശരീരത്തിൽ ഓരോ ഇന്ദ്രിയത്തിനും ആന്തരികചോദനയ്ക്കും ഓരോ ഇടമുണ്ടായിരുന്നു. ഇങ്ങനെ സമഷ്ടിയായി നോക്കിയാൽ വിശ്വപുരുഷൻ, വ്യഷ്ടിയായി നോക്കിയാൽ അറിയുന്നവനായ മനുഷ്യൻ, എന്നിങ്ങനെ ജ്ഞേയവും ജ്ഞാതാവുമായി വ്യവച്ഛേദിച്ചു മനസ്സിലാക്കാവുന്ന ഈ വിശ്വം മുഴുവൻ വിരിഞ്ഞു വന്നു. അതിൽ ബുദ്ധി, മനസ്സു്, അവയുടെ വൃത്തികൾ, ഇന്ദ്രിയങ്ങളും വൃത്തികളും അവയുടെ വിഷയങ്ങളും, പ്രാണങ്ങളും അവയുടെ വ്യാപാരങ്ങളും, പഞ്ചഭൂതങ്ങളും ഒക്കെ ഉൾപ്പെടുന്നുണ്ടു്. ജ്ഞാതാവായ പുരുഷനിലുള്ള ഓരോ അംശത്തിനും സമാനമായി ജ്ഞേയമായ വിശ്വപുരുഷനിലും ഓരോ അംശമുണ്ടു്. സമഷ്ടിസത്തയും വ്യഷ്ടിസത്തയും അഥവാ ജ്ഞാതാവും ജ്ഞേയവും വിരിഞ്ഞു വന്നിരിക്കുന്നതു് ഒരേ ആധാരസത്തയിൽ നിന്നു് തന്നെയാണു് എന്ന വേദാന്തതത്ത്വം അല്പം നാടകീയത കലർത്തി അവതരിപ്പിച്ചിരിക്കുന്നതാണു് ഈ ചിത്രം.

## വിശപ്പും ദാഹവും

ഐതരേയോപനിഷത്തിലെ ഈ സൃഷ്ടിചിത്രത്തിൽ വിശപ്പിനും ദാഹത്തിനും ഒരു പ്രത്യേകസ്ഥാനമാണുള്ളതു്. ആഹാ

രം കഴിക്കാനും വെള്ളം കുടിക്കാനുമുള്ള അഭിനിവേശമായി മാത്രം വിശപ്പിനെയും ദാഹത്തെയും കരുതിയാൽ പോരാ. സകല രസാസ്വാദനങ്ങളെയും ഉൾക്കൊള്ളുന്നതാണ് വിശപ്പും ദാഹവും. ഒരു ഇന്ദ്രിയത്തിന് അതിന്റെ വിഷയവുമായി സന്നികർഷത ഉണ്ടായാലും അതൊരു രസാനുഭവമായിത്തീരുന്നത് ആകെ സത്തയിലാണ്. ഈ തത്ത്വം വ്യക്തമാക്കാൻ വേണ്ടി ഉപനിഷത്തു പറയുന്നു: എല്ലാ ഇന്ദ്രിയങ്ങൾക്കും വൃത്തികൾക്കും ശരീരത്തിൽ അതാതിന്റെ സ്ഥാനം കല്പിച്ചുകൊടുത്തു കഴിഞ്ഞു. അപ്പോൾ വിശപ്പും ദാഹവും വന്ന് ആത്മാവിനോടു പറയുന്നു, ''ഞങ്ങൾക്കും വേണം ഇരിക്കാനിടം'' എന്ന്. ശരീരത്തിൽ ഇനി പ്രത്യേക ഇടം ബാക്കി ഇല്ലാതിരുന്നതിനാൽ അവരോട് ആത്മാവ് പറയുന്നു, ''നിങ്ങൾ ഈ ശരീരത്തിൽ മുഴുവൻ (ദേവതകളിലെല്ലാം) നിറഞ്ഞിരുന്നുകൊള്ളുവിൻ. ഏതെങ്കിലും ദേവതയ്ക്കുവേണ്ടി ഹവിസ്സെടുക്കുമ്പോൾ നിങ്ങളും അതിൽ ഭാഗഭാക്കുകളായിരിക്കും.'' അതായത്, വ്യക്തിസത്തയിൽ നടക്കുന്ന ഏതൊരു വൃത്തിയും വിശപ്പിന്റെ ഉപശമനമായിരിക്കും.

ഓരോ വ്യക്തിയിലുമുണ്ട് പലതരം വിശപ്പുകൾ. ആ വിശപ്പുകളെയൊക്കെ ശമിപ്പിക്കുന്നതിനു വേണ്ട വകകൾ വിശ്വത്തിലും അഥവാ വിശ്വപുരുഷന്റെ ശരീരത്തിലുമുണ്ട്. വ്യക്തിസത്തയിലെ അന്തർദാഹവും അതിനെ ശമിപ്പിക്കുന്നതിനു സമഷ്ടിസത്തയിലുള്ള വിഷയങ്ങളും തമ്മിൽ സന്നികർഷത ഇല്ലാതെ വന്നാൽ രണ്ടും നിഷ്ഫലമായിപ്പോകും. എന്നാൽ അങ്ങനെയല്ല വിശ്വരചന. ഓരോതരം വിശപ്പും ദാഹവും അതാതിനു ചേർന്ന വിഷയത്തെ കണ്ടെത്തി അതുമായി സന്നികർഷപ്പെട്ടുകൊള്ളും. ഇങ്ങനെ ഭോക്താവും ഭോഗ്യവിശ്വവും നിരന്തരമായി സന്നികർഷതയുണ്ടായി, ആനന്ദാനുഭവം യാഥാർത്ഥ്യമായിത്തീരുന്നിടത്താണ വിശ്വരചന അതിന്റെ പൂർത്തിയിലെത്തുന്നത്. ഈ സന്ദർഭത്തോടു ചേർത്തു വച്ചുവേണം ഉപനിഷത്തുകളിലെ 'അന്നം' എന്ന തത്ത്വത്തെ കാണേണ്ടതു്. ഇങ്ങനെ വിശ്വരചന പൂർത്തിയായിക്കഴിഞ്ഞപ്പോൾ ആത്മാവ് തന്നാൽ സൃഷ്ടമായ, തന്നിൽത്തന്നെ സൃഷ്ടമായ, ലോകത്തിലേക്കു നോക്കുന്നു.

സ ജാതോ ഭൂതാന്യഭിവൈഖ്യത്. കിമിഹാന്യം വാവദിഷദിതി. സ ഏതമേവ പുരുഷം ബ്രഹ്മതതമമപശ്യദിദമദർശമിതി[3],

[അങ്ങനെ തന്നിൽനിന്നു തന്നെ സകലതിനെയും ജനിപ്പിച്ച ആത്മാവു് തന്നിൽ നിന്നുണ്ടായ എല്ലാ ഭൂതജാലങ്ങളെയും വിവേചനം ചെയ്തു നോക്കി. ഇവിടെ ആ ആത്മാവല്ലാതെ മററെന്താണു് ഉണ്മയുള്ളതായി പറയാനുള്ളതു്! പിന്നെ അവൻ ഈ പുരുഷനെത്തന്നെ സർവ്വവ്യാപിയായ ബ്രഹ്മമായി കണ്ടു. 'ഇതാ ഞാൻ കാണേണ്ടതു കണ്ടു' എന്ന സംതൃപ്തിയുണ്ടായി.

ഇങ്ങനെ വിശ്വപുരുഷൻ മുതൽ വ്യഷ്ടിപുരുഷനും അവന്റെ വിശപ്പിന്റെ ശമനവും വരെയുള്ള സകലതിലും ഒരേ സദ്വസ്തുവിനെ തന്നെ, ആത്മാവിനെ തന്നെ, തന്നെ തന്നെ, ദർശിക്കുന്നിടത്താണു് സത്യദർശനം പൂർത്തിയിലെത്തുന്നതു്. ആ പൂർത്തിയിലാണു് ഐതരേയോപനിഷത്തിലെ വിശ്വരചനാചിത്രം അവസാനിക്കുന്നതു്.

### പ്രമാണങ്ങൾ

ഈ സൂത്രത്തിൽ 'പൂർവ്വം സദിദം' എന്നു കഴിഞ്ഞു് 'അനുസൃത്യ' (തുടർച്ചയെന്നവണ്ണം) എന്നു പറഞ്ഞിരിക്കുന്നതിൽ ഒരു ആനുപൂർവികതയുണ്ടു്. സദ്വസ്തു ഉണ്ടായിരുന്നാൽ മാത്രം പോരാ. ആ ഉണ്മയെ അറിയുക എന്നതു അതിനെ പിൻപററി വരണം. അറിയപ്പെടാത്ത ഉണ്മ ഉള്ളതും ഇല്ലാത്തതും ഒരുപോലെ തന്നെ. ഒരൊററ വ്യക്തിതന്നെ ഉള്ളതെല്ലാം അറിഞ്ഞിരിക്കണമെന്നില്ല. ആരെങ്കിലും അറിഞ്ഞിരിക്കും. അല്ലെങ്കിൽ പരമാത്മാവെങ്കിലും അറിഞ്ഞിരിക്കും. അറിയുക എന്നതു് സത്തിനു വെളിയിൽ നടക്കുന്നതല്ല. സത്തിനുള്ളിൽ നടക്കുന്ന വ്യാപാരമാണു്. അറിയുക എന്ന വ്യാപാരം സത്തിൽ നടക്കുമ്പോഴാണു് അതിനെ ചിത്തെന്നു വിളിക്കുന്നതു്. ആ വ്യാപാരം നടക്കുന്നതിനു വേണ്ടി സദ്വസ്തുവായ ചിദ്വസ്തു മനസ്സു്, ഇന്ദ്രിയങ്ങൾ തുടങ്ങിയ ഉപാധികൾ തന്നിൽ നിന്നുതന്നെ സൃഷ്ടിച്ചിട്ടുകുന്നു. ഈ ഇന്ദ്രിയങ്ങളെയും മനസ്സിനെയും കരുക്കളാക്കിക്കൊണ്ടാണു് അറിവിന്റെ എല്ലാ വൃത്തികളും നടക്കുന്നതു്. അതായതു്, അറിവായും അറിയപ്പെടേണ്ട വിഷയങ്ങളായും മാത്രമല്ല ആത്മാവു് വിരിഞ്ഞു നിൽക്കുന്നതു്. ആ വിഷയങ്ങൾ ജ്ഞാതാവിൽ അനുഭവമായിത്തീരത്തക്കവണ്ണം അതിനുള്ള കരുക്കളായ മനസ്സായും ഇന്ദ്രിയങ്ങളായും വിരിഞ്ഞു നില്ക്കുന്നതും ആത്മാവു തന്നെ. വേദാന്തശാസ്ത്രത്തിന്റെ ഭാഷയിൽ പറഞ്ഞാൽ പ്രമാതാവും പ്രമേയവും മാത്രമല്ല, പ്രമാണവും ആത്മാവിൽ നിന്നു് അന്യമല്ലാത്തതാണു്.

ഭാരതീയചിന്തകരെല്ലാം ഒരു വ്യവസ്ഥപ്രകാരം സ്വന്തം ദർശനം അവതരിപ്പിക്കുമ്പോൾ അതിന്റെ പ്രാരംഭദശയിൽ തന്നെ, ഏതെല്ലാം പ്രമാണങ്ങളാണ് സത്യനിശ്ചയത്തിനു് ആ ശാസ്ത്രപ്രകാരം സ്വീകാര്യമായിട്ടുള്ളതെന്നു വ്യക്തമാക്കുക പതിവുണ്ട്. ഈ സൂത്രത്തിൽ പറയുന്ന ഇന്ദ്രിയങ്ങളും മനസ്സും അറിവിനുള്ള ഉപാധികളെന്ന നിലയിൽ പ്രമാണങ്ങളുടെ സ്ഥാനത്തു നിൽക്കുന്നവയാണ്.

ഈ മനസ്സിനെയും ഇന്ദ്രിയങ്ങളെയും ഉപാധിയാക്കിക്കൊണ്ട്, ആറു പ്രമാണങ്ങൾ വേദാന്തശാസ്ത്രത്തിനു സമ്മതമാണെന്നു സാമ്പ്രദായികമായി കരുതിപ്പോരുന്നുണ്ട്. പ്രത്യക്ഷം, അനുമാനം, ഉപമാനം, ശബ്ദം, (ശബ്ദത്തിനു് ആഗമം, ശ്രുതി എന്നീ പേരുകളുമുണ്ട്) അർത്ഥാപത്തി, അനുപലബ്ധി എന്നിവ. നാരായണഗുരു ദർശനമാലയിൽ സോപാധികജ്ഞാനത്തെ വിവരിക്കുന്ന കൂട്ടത്തിൽ ആദ്യത്തെ മൂന്നെണ്ണം ഉൾപ്പെടുത്തിയിട്ടുണ്ട്. ഇങ്ങനെയൊക്കെയാണെങ്കിലും ബ്രഹ്മാത്മൈക്യരൂപത്തിലുള്ള പരജ്ഞാനത്തിന്റെ കാര്യത്തിൽ ഒരു പ്രമാണവും സഹായകമാവുന്നില്ല. ഇക്കാര്യം ശങ്കരാചാര്യർ ബ്രഹ്മസൂത്രഭാഷ്യത്തിന്റെ ഉപോദ്ഘാതം അവസാനിപ്പിക്കുന്നിടത്തു എടുത്തു പറഞ്ഞിട്ടുമുണ്ട്. പ്രമാണങ്ങൾക്കെല്ലാം അതീതമായ പരജ്ഞാനത്തെ ഗുരു നിർവചിക്കുന്നതു് ഇങ്ങനെയാണ്:

ഓം തത് സദിതി നിർദ്ദിഷ്ടം
ബ്രഹ്മാത്മൈക്യമുപാഗതം
കല്പനാദി വിഹീനം യ–
ത്തത് പരജ്ഞാനമീര്യതേ. 4

['ഓം തത് സത്'' എന്ന വാക്കുകൾ കൊണ്ടു മാത്രം നിർദ്ദേശിക്കപ്പെട്ടിട്ടുള്ളതും, ബ്രഹ്മാത്മൈക്യാനുഭവമായിട്ടു പ്രാപ്തമായതും, മനസ്സിന്റെ സങ്കല്പവികല്പങ്ങളൊന്നുമില്ലാതിരിക്കുന്നതുമായ ജ്ഞാനം പരജ്ഞാനമാകുന്നു എന്നു പറയപ്പെടുന്നു.]

ഈ പരജ്ഞാനത്തെ തന്നെയാണ് നിരുപാധികജ്ഞാനമെന്നു വിളിക്കാവുന്നതു്. സോപാധികജ്ഞാനങ്ങളുടെ കാര്യത്തിലേ പ്രമാണങ്ങൾക്കു പ്രസക്തിയുള്ളൂ. പ്രത്യക്ഷജ്ഞാനത്തെ ഗുരു ഇങ്ങനെ നിർവചിക്കുന്നു:

യത്സാന്നിദ്ധ്യാദേവ സർവം
ഭാസതേ സ്വയമേവ തത്

പ്രത്യക്ഷജ്ഞാനമിതി ചാ—
പരോക്ഷമിതി ലക്ഷ്യതേ. 5

[യാതൊരറിവിൻെറ സാന്നിദ്ധ്യംകൊണ്ടു മാത്രം എല്ലാം സ്വയമേവ പ്രകാശിക്കുന്നുവോ, അതു് പ്രത്യക്ഷജ്ഞാനമെന്നും അപരോക്ഷജ്ഞാനമെന്നും കുറിക്കപ്പെടുന്നു.]

ഈ പ്രത്യക്ഷജ്ഞാനത്തിലാണു് ഇന്ദ്രിയങ്ങളുടെ വ്യാപാരങ്ങൾക്കു സ്ഥാനമുള്ളതു്. മനസ്സും ഇന്ദ്രിയങ്ങളും മാത്രമല്ല അവയുടെ വിഷയങ്ങളും ഉറന്നുവരുന്നതു് ഒരേ ആത്മസത്വത്തിൽ നിന്നു തന്നെയായതുകൊണ്ടു് അവയിലെല്ലാം ആന്തരികമായ പൊരുളായിരിക്കുന്നതു് ഒന്നു തന്നെയാണു്. അതുകൊണ്ടു് സൂക്ഷ്മമായ മനസ്സും സ്ഥൂലമായ വിഷയങ്ങളും തമ്മിൽ സന്നികർഷതയുണ്ടാകാൻ സാധ്യമാകുന്നതെങ്ങനെ എന്ന ചോദ്യം വേദാന്തിയെ കുഴക്കുന്നില്ല. ആധുനികശാസ്ത്രത്തെ കുഴക്കിക്കൊണ്ടിരിക്കുന്ന ഒരു പ്രശ്നമാണിതു്. ഏതു വിഷയത്തെപ്പററിയുള്ള അറിവു് ഉണ്ടാകണമെങ്കിലും മനസ്സും അതിൻെറ വിഷയവും തമ്മിൽ ഏകീഭവിക്കണം. എന്നാൽ ന്യായപ്രകാരം നോക്കിയാൽ ഒരു സാധ്യമാകാത്ത തരത്തിൽ വിപരീതസ്വഭാവമുള്ളതാണു് അവ രണ്ടും. ഒന്നു ചിത്തും മറേറതു ജഡവും. ഇതാണു ആധുനികശാസ്ത്രത്തെ കുഴക്കുന്ന പ്രശ്നം. വേദാന്തിയുടെ കണ്ണിൽ ചിത്രത്തിൻെറ സ്വഭാവം മറെറാന്നാണു്. മനസ്സും വിഷയങ്ങളും ഒരേ സദ്വസ്തുവിൻെറ രണ്ടു വ്യത്യസ്ത സോപാധികഭാവങ്ങൾ മാത്രം. ഇതു രണ്ടും അതാതിൻെറ ഉപാധികളെ പരിത്യജിച്ചു കഴിഞ്ഞാൽ രണ്ടും തമ്മിലുള്ള ഏകീഭാവമായിക്കഴിഞ്ഞു. ആ ഏകീഭാവമാണു പ്രത്യക്ഷജ്ഞാനമായി നമുക്കു് അനുഭവമാകുന്നതു്. നമ്മളതു് അറിയാറില്ലെന്നു മാത്രം.

വേദാന്തസമ്മതമായ പ്രമാണങ്ങളെ സംബന്ധിച്ചുള്ള സൂക്ഷ്മവും വിശദവുമായ പഠനം നടത്തിയിട്ടുള്ള ഒരു ഗ്രന്ഥമാണു് ധർമ്മരാജ അധ്വരീന്ദ്രൻെറ 'വേദാന്തപരിഭാഷ'. 'പ്രമാകരണം പ്രമാണം' എന്നാണു പ്രമാണത്തെ അതിൽ നിർവചിക്കുന്നതു്. 'പ്രമ' എന്നാൽ സുനിശ്ചിതമായ അറിവു് എന്നർത്ഥം. ആ അറിവുണ്ടാകുന്നതിനു കരുവായിരിക്കുന്നതു് ഏതൊന്നാണോ അതു പ്രമാണം. ആത്മാവിനു പകരം ആ ഗ്രന്ഥത്തിൽ ചൈതന്യം എന്ന പദമാണുപയോഗിച്ചിട്ടുള്ളതു്. ഒരൊററ ചൈതന്യം

പല ഉപാധികൾകൊണ്ട് പല തരത്തിൽ വിശേഷരൂപം കൈക്കൊള്ളുന്നു. പ്രമാതാവിന്റെ അഥവാ അറിയുന്നവന്റെ മനസ്സ്, ഇന്ദ്രിയങ്ങൾ എന്നീ ഉപാധികൾ കൊണ്ടു വിശിഷ്ടമായിത്തീരുമ്പോൾ അതിനെ പ്രമാതൃചൈതന്യം എന്നു വിളിക്കുന്നു. അറിയേണ്ട വിഷയത്തിന്റെ രൂപത്തിൽ, പ്രമേയത്തിന്റെ രൂപത്തിൽ, പ്രതീതമാകുമ്പോൾ അതിനെ പ്രമേയചൈതന്യം എന്നു വിളിക്കുന്നു. മനസ്സിന്റെയും ഇന്ദ്രിയങ്ങളുടെയും വൃത്തികളുടെ രൂപത്തിൽ ചൈതന്യം സോപാധികമായിത്തീരുമ്പോൾ അതിനെ പ്രമാണചൈതന്യം എന്നു വിളിക്കുന്നു. ഇത്രയും വച്ചുകൊണ്ട് ഒരു വിഷയജ്ഞാനം ഉണ്ടാകുന്നതു് എങ്ങനെയെന്നുള്ളതു വേദാന്തപരിഭാഷയിൽ ഇങ്ങനെ ചിത്രീകരിച്ചിരിക്കുന്നു: 'തടാകത്തിൽ കെട്ടിക്കിടക്കുന്ന വെള്ളം ദ്വാരംവഴി ചാലുകളിലേക്ക് ഒഴുകുമ്പോൾ ആ വെള്ളത്തിനു ചാലുകളുടെ രൂപം കൈവരുന്നു. അതു തന്നെ നെൽവയലിൽ എത്തുമ്പോൾ, നെൽവയലിന്റെ ചതുരാകൃതി കൈവരുന്നു. അതുപോലെയാണ് ഏകമായ ചൈതന്യം അന്തഃകരണവൃത്തികളാകുന്ന ദ്വാരംവഴി പുറത്തു വന്ന്, ഇന്ദ്രിയവൃത്തികളാകുന്ന ചാലിൽക്കൂടി ഒഴുകി, വിഷയങ്ങളിലെത്തി അതിന്റെ ആകാരം കൈക്കൊള്ളുന്നതു്. ഇങ്ങനെ ഒരേ ചൈതന്യം തന്നെ ഓരോ വിഷയത്തിന്റെയും ആകാരത്തിൽ ആയിത്തീരുന്നതിനെയാണ് അറിവിന്റെ വൃത്തി എന്നു വിളിച്ചുപോരുന്നതു്. അനുമാനം തുടങ്ങിയ മറ്റു പ്രമാണങ്ങളുടെ കാര്യത്തിൽ അന്തഃകരണവൃത്തി വെളിയിലിരിക്കുന്ന വിഷയങ്ങളിലേക്ക കടന്നുപോകുന്നില്ല എന്നുമാത്രം. ആ വിഷയങ്ങളും മനസ്സിൽ തന്നെയാണ് ഇരിക്കുന്നതു്. ആ പ്രമാണങ്ങളിൽ ഇന്ദ്രിയസന്നികർഷതക്ക സ്ഥാനമില്ലല്ലോ. പ്രത്യക്ഷവും മറ്റു പ്രമാണങ്ങളും തമ്മിലുള്ള വ്യത്യാസം പ്രമാതൃചൈതന്യവും പ്രമേയചൈതന്യവും തമ്മിലുള്ള ഏകീഭാവം കൈവരുന്നതു ബാഹ്യമായിട്ടാണോ ആന്തരികമായിട്ടാണോ എന്നതിൽ മാത്രമാണ്.

ഓരോ വിശേഷജ്ഞാനവും ഉണ്ടാകുമ്പോൾ, അതു പ്രത്യക്ഷജ്ഞാനമായാലും പരോക്ഷജ്ഞാനമായാലും പ്രമാതാവും പ്രമേയവും തമ്മിലുള്ള ഏകീഭാവം സംഭവിക്കുന്നുണ്ട് എന്നർത്ഥം.

അനുമാനപ്രമാണം കൊണ്ടുണ്ടാകുന്ന അനുമിതിജ്ഞാനത്തെ ഗ്ഗുരു ഇങ്ങനെ നിർവചിച്ചിരിക്കുന്നു:

യയാനു/സാധകം സാധ്യം
മീയതേ ജ്ഞാനരൂപയാ
വൃത്ത്യാ സാ/നുമിതിഃ സാഹ-
ചര്യസംസ്കാരജന്യയാ. [6]

[സാഹചര്യസംസ്കാരജന്യമായിട്ട് ജ്ഞാനാകാരമായിരിക്കുന്ന യാതൊരു വൃത്തികൊണ്ട് അനുസാധകമായിരിക്കുന്ന സാധ്യം അനുമാനിക്കപ്പെടുന്നുവോ അത് അനുമിതിജ്ഞാനമാകുന്നു.]

ഒന്നിച്ചിരുന്നു കണ്ടിട്ടുള്ള അനുഭവം വച്ചുകൊണ്ടു യാതൊരറിവിൻെറ രൂപത്തിലുള്ള വൃത്തികൊണ്ടാണോ ഒരു തെളിവിൻെറ വെളിച്ചത്തിൽ അറിയേണ്ടതിനെ അറിയുന്നത് അതാണ് അനുമിതിജ്ഞാനമെന്നർത്ഥം. അനുമാനപ്രമാണം കൊണ്ടും പരമമായ സത്യത്തെ അറിയുക സാധ്യമല്ല. അനുമാനത്തിനു സ്ഥാനമുള്ളത് നേരത്തേ ഉണ്ടായിട്ടുള്ള പ്രത്യക്ഷാനുഭവങ്ങളെ അടിസ്ഥാനമാക്കിയാണ്. ഉദാഹരണത്തിന്, അടുക്കളയിൽ തീയെരിയുന്നിടത്തു പുക കണ്ട അനുഭവമുള്ളതുകൊണ്ടാണ് മറ്റൊരിടത്തു പുക കാണുമ്പോൾ അവിടെ തീയുണ്ടെന്ന് അനുമാനിക്കുന്നത്. ആത്മസത്യത്തിൻെറ കാര്യത്തിൽ അങ്ങനെയൊരു പ്രത്യക്ഷാനുഭവം നേരത്തേ ഉണ്ടായിട്ടില്ല. ഇക്കാര്യം ആത്മോപദേശശതകത്തിൽ ഗുരു ഇങ്ങനെ എടുത്തു പറഞ്ഞിരിക്കുന്നു:

അനുഭവമാദിയിലൊന്നിരിക്കിലല്ലാ-
തനുമിതിയി,ല്ലിതു മുന്നമക്ഷിയാലേ
അനുഭവിയാത്തതുകൊണ്ടു ധർമ്മിയുണ്ടെ-
ന്നനുമിതിയാലറിവീലറിഞ്ഞിടേണം. [7]

ചില ദാർശനികസമ്പ്രദായങ്ങളുടെ കാഴ്ചപ്പാടിൽ ഉപമാനം, അർത്ഥാപത്തി, അനുപലബ്ധി എന്നീ പ്രമാണങ്ങൾ അനുമാനത്തിൻെറ വകഭേദങ്ങൾ മാത്രമാണ്. നാരായണഗുരു അർത്ഥാപത്തിജ്ഞാനവും അനുപലബ്ധിജ്ഞാനവും നിർവചിക്കുന്നില്ലെങ്കിലും ഉപമിതിജ്ഞാനം നിർവചിക്കുന്നുണ്ട്. ഉപമാനത്തെ സ്വതന്ത്രമായ ഒരു പ്രമാണമായി ഗുരു അംഗീകരിക്കുന്നു എന്നർത്ഥം. ആ നിർവചനം ഇങ്ങനെയാണ്:

ഗത്വാ സമീപം മേയസ്യ
മീയതേ ശ്രുതലക്ഷണഃ
യയാ സംവിത് സോപമിതിർ
ഗൗരോ/യമിതി രൂപയാ. [8]

[മേയമായ വിഷയത്തിൻെറ (മൃഗത്തിൻെറ) സമീപം ചെന്നിട്ട് കേട്ടറിഞ്ഞ ലക്ഷണത്തോടു കൂടിയ മൃഗം ഇതാകുന്നു എന്ന തരത്തിലുള്ള യാതൊരു വൃത്തികൊണ്ട് ആ വിഷയം അറിയപ്പെടുന്നുവോ അതു് ഉപമിതിജ്ഞാനമാകുന്നു.]

നാരായണഗുരു ഇങ്ങനെ പ്രത്യക്ഷജ്ഞാനം, അനുമിതിജ്ഞാനം, ഉപമിതിജ്ഞാനം ഇവ നിർവചിച്ചതിൻെറ കൂട്ടത്തിൽ ശബ്ദജ്ഞാനം നിർവചിക്കുന്നില്ല. ശബ്ദം അഥവാ ശ്രുതിവാക്യങ്ങൾ മനനത്തിനു ഉപയോഗിക്കാം എന്നല്ലാതെ അതു നേരിട്ടുള്ള അനുഭവമാകുന്നില്ല. മനനനിദിദ്ധ്യാസനങ്ങളിലൂടെ അതു് അനുഭവമായിത്തീരുമ്പോഴാകട്ടെ, പ്രമാതാവും പ്രമേയവും പ്രമാണവുമില്ലാത്ത അപരോക്ഷാനുഭൂതി മാത്രമായിത്തീരുന്നു. അതുകൊണ്ടായിരിക്കാം ശബ്ദപ്രമാണം കൊണ്ടുണ്ടാകുന്ന ജ്ഞാനത്തെ ഗുരു നിർവചിക്കാതിരുന്നതു്. പകരം പരജ്ഞാനത്തെ നിർവചിക്കുന്നുണ്ട്. അതു നേരത്തേ ഉദ്ധരിച്ചു കഴിഞ്ഞതാണ്. ഈ നിർവചനം നൽകുമ്പോൾ അതാതു വിഷയത്തെ സംബന്ധിച്ച് ഓരോ തരത്തിൽ ഉണ്ടാകുന്ന അനുഭവത്തെയല്ല ഗുരു പ്രത്യക്ഷജ്ഞാനം, അനുമിതിജ്ഞാനം, ഉപമിതിജ്ഞാനം എന്നീ പേരുകളിൽ വിളിക്കുന്നതു് എന്നതു് പ്രത്യേകം ശ്രദ്ധിക്കേണ്ടതാണ്. ഉള്ളിൽ നടക്കുന്ന ഏതൊരു വൃത്തിമുഖാന്തരമാണോ ഇത്തരം അനുഭവങ്ങളുണ്ടാകുന്നതു്, ആ വൃത്തിക്കാണ് ഗുരു ഈ പേരുകൾ നൽകിയിരിക്കുന്നതു്.

ധർമ്മരാജ അദ്ധ്വരീന്ദ്രൻ വേദാന്തപരിഭാഷയിൽ ആഗമപ്രമാണത്തെ ഇങ്ങനെയാണ് നിർവചിക്കുന്നതു്:

യസ്യ വാക്യസ്യ താത്പര്യവിഷയീഭൂതസംസർഗ്ഗോ
മാനാന്തരേണ ന ബാധ്യതേ തത് വാക്യം പ്രമാണം. [9]

(ഏതൊരു വാക്യത്തിൻെറ താത്പര്യത്തിനു വിഷയീഭൂതമായ സംസർഗ്ഗം മററു പ്രമാണങ്ങൾകൊണ്ടു നിരാകരിക്കപ്പെടുന്നില്ലയോ ആ വാക്യം പ്രമാണമാകുന്നു.)

പരമമായ സത്യത്തെ സംബന്ധിച്ച മറെറാരു പ്രമാണവും സഹായത്തിനില്ലാത്തതുകൊണ്ടാണ് ശബ്ദത്തെ, ആഗമത്തെ, അഥവാ ഉപനിഷത്തു് മുതലായ ശ്രുതികളിലെ വാക്യങ്ങളെ, പ്രമാണമായി സ്വീകരിച്ചിരിക്കുന്നതു്. ഋഷിമാർക്കുണ്ടായിട്ടുള്ള അപരോക്ഷജ്ഞാനത്തിൻെറ പ്രതിഫലനമാണ് ഈ വാക്യങ്ങളെന്നു

ണ്ടെങ്കിലും ഒരു പ്രമാണം എന്ന നിലയിൽ കണക്കാക്കുമ്പോൾ അതു സോപാധികം മാത്രമാണ്. മനനം നടത്തി പരമമായ സത്യത്തെ സംബന്ധിച്ചുള്ള സങ്കല്പങ്ങൾ ഉള്ളിൽ രൂപപ്പെടാനാണ് അതു ഉപകരിക്കുന്നത്. അത്തരത്തിലുള്ള ശ്രുതിവാക്യങ്ങൾ ഒട്ടധികമുണ്ടുതാനും. അവ വച്ചുകൊണ്ടുള്ള മനനങ്ങളും സങ്കല്പങ്ങളും പല തരത്തിലും നടത്തുകയും ചെയ്യാം. എന്നിരുന്നാലും അദ്വയവും നിരുപാധികവുമായ സത്യം ഏകമായിത്തന്നെ ഇരിക്കുന്നു. അതുകൊണ്ടാണ് പ്രമാണമെന്ന നിലയിൽ ശബ്ദപ്രമാണത്തെയും സോപാധികമായി കണക്കാക്കേണ്ടി വരുന്നതു്. പരമമായ സത്യം ഒരു വാക്കിൻെറയും അർത്ഥമായിരിക്കുന്നില്ല; മനസ്സിൻെറ സങ്കല്പത്തിനു വിഷയമായിരിക്കുന്നുമില്ല.

## അർത്ഥാപത്തി, അനുപലബ്ധി

ഒരാൾ ആഹാരമൊന്നും കഴിക്കുന്നതായി കാണുന്നില്ല. എന്നാൽ അയാളുടെ ആരോഗ്യത്തിന് ഒരു കുഴപ്പവുമില്ലതാനും. അങ്ങനെയുള്ള സന്ദർഭങ്ങളിൽ പ്രത്യക്ഷത്തിൽ കാണുന്നതിനു വിപരീതമായ തീരുമാനമെടുക്കേണ്ടി വരുന്നു. അതായതു്, പ്രത്യക്ഷത്തിൽ കാണുന്നതിനെ തള്ളിക്കളയേണ്ടി വരുന്നു. ഇത്തരത്തിലുണ്ടാകുന്ന അറിവ് ഏതൊരു ആന്തരികവൃത്തി മുഖാന്തരമുണ്ടാകുന്നുവോ അതാണ് അർത്ഥാപത്തിജ്ഞാനം.

വെളിച്ചമുള്ള ഒരു മുറിക്കുള്ളിൽ യാതൊന്നുമില്ല. അപ്പോൾ ഒരാളിനു പറയാം, 'ഞാൻ മുറിക്കുള്ളിൽ കുടം കാണുന്നില്ല' എന്ന്. മറെറാരാളിന് പറയാം, 'ഞാൻ മുറിയിൽ കുടത്തിൻെറ അഭാവം കാണുന്നു' എന്ന്. ആദ്യത്തെ പരാമർശം കേവലം നിരാകരണരൂപത്തിലുള്ളതാണ്. രണ്ടാമത്തേതാകട്ടെ. എന്തോ ഉണ്ടെന്നു നിശ്ചയം വരുത്തുകയാണ്. ഉള്ളതു് അഭാവമാണെന്നു മാത്രം. ഇങ്ങനെ അഭാവനിശ്ചയം ഏതൊരറിവിൻെറ വൃത്തികൊണ്ടുണ്ടാകുന്നുവോ അതാണ് അനുപലബ്ധിജ്ഞാനം.

അറിവുണ്ടാകുന്നതിനുള്ള കരണങ്ങളായ മനസ്സും ഇന്ദ്രിയങ്ങളും സത്തിൽതന്നെ അന്തർഭവിച്ചിരിക്കുന്നതാണ്, അഥവാ സത്തിൽ നിന്നും പ്രതീതമാകുന്നതാണ് എന്നാണ് ഈ സൂത്രത്തിൽ അടിവരയിട്ടു പറയുന്നതു്. കരണങ്ങൾ കൂടാതെ ഒരറിവും ഉണ്ടാവുകയില്ലല്ലോ. മറിച്ചു പറഞ്ഞാൽ, അറിവും അറി

യാനുള്ള കരണങ്ങളും കൂടാതെ സത്തും സത്തിനെപ്പററിയുള്ള അറിവും ഉണ്ടായിരിക്കുകയില്ല. ഇന്ദ്രിയങ്ങളും മനസ്സും ഉള്ള ആർക്കാണു് സാധിക്കുക, ഉണ്മയെ നിരാകരിക്കാൻ. അറിവു തന്നെയാണല്ലോ സത്യാധാരമായ ഉണ്മ.

സൂചനകം

1. ഛാന്ദോഗ്യോപനിഷത്. VI. ii. 1
2. ഐതരേയോപനിഷത് I. 1–2,
3. ,, I. 13
4. ദർശനമാല VII. 10
5. ,, VII. 6
6. ,, VII. 7
7. ആത്മോപദേശശതകം 31
8. ദർശനമാല VII. 8
9. വേദാന്തപരിഭാഷ; അധ്യായം IV, ഖണ്ഡിക 1.

# സൂത്രം 9

## ജ്ഞാതൃജ്ഞാനയോരന്യോന്യവിഷയ വിഷയിത്വാന്മിഥുനത്വമിതി.

| | |
|---|---|
| ജ്ഞാതൃജ്ഞാനയോഃ | = ജ്ഞാതാവും ജ്ഞാനവും തമ്മിൽ |
| അന്യോന്യ— | = അങ്ങോട്ടും ഇങ്ങോട്ടും |
| വിഷയവിഷയിത്വാത് | വിഷയവും വിഷയിയും ആയിരിക്കുകയാൽ |
| മിഥുനത്വമിതി | = അവ തമ്മിൽ മിഥുനത്വമുണ്ടെന്ന് അറിയണം. |

[അന്യോന്യം വിഷയവും വിഷയിയും ആയിരിക്കുകയാൽ ജ്ഞാതാവും ജ്ഞാനവും തമ്മിൽ മിഥുനത്വമുണ്ട് എന്നറിയണം.]

മനസ്സിനെയും ഇന്ദ്രിയങ്ങളെയും കരണങ്ങളാക്കിക്കൊണ്ടു സുനിശ്ചിതമായ അറിവുണ്ടാകുന്നതെങ്ങനെ എന്നതാണല്ലോ കഴിഞ്ഞ സൂത്രത്തിൽ പഠനവിഷയമായത്. അറിവുണ്ടാകുമ്പോഴും ഏതനുഭവമുണ്ടാകുമ്പോഴും, അതിൽ ജ്ഞാതാവ്, ജ്ഞാനം, ജ്ഞേയം അഥവാ ദൃക്ക്, ദൃശ്യം, ദർശനം എന്നീ മൂന്നു ഘടകങ്ങൾ അന്തർഭവിച്ചിട്ടുണ്ടായിരിക്കും. ത്രിപുടി എന്നു വിളിച്ചുപോരുന്ന ഇവ മൂന്നും ആത്മാവിൽനിന്നും അന്യമല്ലാതിരിക്കുന്നതെങ്ങനെയെന്ന് ആറാം സൂത്രത്തിന്റെ വ്യാഖ്യാനത്തിൽ വിവരിച്ചു കഴിഞ്ഞതാണ്, ഒന്നില്ലാതെ മറേറതു് ഉണ്ടായിരിക്കുന്നതിൽ അർത്ഥമില്ല എന്ന തരത്തിൽ ബന്ധപ്പെട്ടിരിക്കുന്നതാണ് ഇവ മൂന്നും. ഈ സൂത്രത്തിൽ സൂക്ഷ്മപരിശോധനക്കു വിധേയമാകുന്നതു് ജ്ഞാതാവും ജ്ഞാനവും തമ്മിലുള്ള അവിഭാജ്യതയാണ്. ജ്ഞാതാവും ജ്ഞേയവും തമ്മിലുള്ളതു് അടുത്ത സൂത്രത്തിൽ പരിഗണനക്കെടുക്കും.

നമ്മളെല്ലാം ഉറങ്ങുന്ന സമയമൊഴികെ എപ്പോഴും ഓരോന്ന് അറിഞ്ഞുകൊണ്ടിരിക്കും. അങ്ങനെ അറിഞ്ഞുകൊണ്ടിരിക്കുന്നു എന്ന കാര്യവും നമുക്കറിയാം. അറിയുന്ന വിഷയങ്ങൾ മാറി മാറി വന്നുകൊണ്ടിരുന്നാലും അവയെപ്പററി നമുക്കുണ്ടാകുന്നതു് അറിവു തന്നെയാണ്. ഞാൻ അറിയുന്നു എന്നറിയുമ്പോൾ അറിവൊരു വിഷയമായി. അതിനെ അറിയുന്ന ഞാനാണ് വിഷ

യി. ജ്ഞാതാവാണ് ഞാൻ എന്നറിയാം. അപ്പോൾ ജ്ഞാതാവെന്നുള്ളതു് വിഷയമായിത്തീരും. അതിൽ വിഷയിയായിരിക്കുന്നതു് ജ്ഞാനമായിരിക്കും. ഇവിടെ വിഷയമേതു് വിഷയിയേതു് എന്നു് വകതിരിച്ചറിയുക പ്രയാസം.

ഓരോ നിമിഷവും അറിവുണ്ടാകുന്നതു് ഓരോ വിഷയത്തെ സംബന്ധിച്ചാണ്. ആ വിഷയം ബാഹ്യമാകാം, ആന്തരികമാകാം. രണ്ടായാലും അതിനൊരു ജ്ഞാതാവു് വേണം. ജ്ഞാതാവിന്റെ അറിവു് അറിവിനെത്തന്നെ വിഷയമാക്കുമ്പോൾ വിഷയവും വിഷയിയും ഒരേ ഇരിപ്പിടത്തിൽ മാറിമാറി കയറിയിരിക്കുന്നതായ അനുഭവമാണുണ്ടാകുന്നതു്. വെളിയിലേക്കു നോക്കുമ്പോഴാകട്ടെ, അവരവർ തന്നെയാണു് വിഷയി, അറിയപ്പെടുന്നതായി വെളിയിൽ ഇരിക്കുന്നതു് വിഷയവും. ആ വിഷയത്തെപ്പററി അറിവുണ്ടാകുമ്പോൾ അറിവു് വെളിയിലല്ല, അനുഭവമായി ഉള്ളിൽ തന്നെയാണു് ഇരിക്കുന്നതു്. ഉള്ളിലിരിക്കുന്ന അറിവും ഞാൻ എന്ന അറിവും വേർപെടുത്തിവെയ്ക്കാനാവാത്തതാണു്.

സ്വയം അറിയുക എന്നതു് എല്ലാവർക്കുമുള്ള അനുഭവമാണു്. ഞാൻ എന്നെ അറിയുമ്പോൾ ഞാൻ തന്നെയാണ് വിഷയം. ഞാൻ തന്നെയാണ് വിഷയിയും. ഞാൻ ഒന്നേയുള്ളു എന്നു് നമുക്കറിയാം. എന്നാൽ ഞാൻ എന്നെ അറിയുന്നു എന്ന അനുഭവത്തിൽ അറിയുന്ന ഞാനും, അറിയപ്പെടുന്ന ഞാനും എന്ന ഭേദത്തിനു സ്ഥാനമില്ല. ആ ഭേദകല്പന തെററാണെന്നും നമുക്കറിയാം. ഞാൻ ഒന്നേയുള്ളു. എന്നെത്തന്നെ ചിന്തയുടെ രണ്ടു സന്ദർഭങ്ങളിൽ വിഷയമായും വിഷയിയായും കല്പനചെയ്യുന്നു എന്നുമാത്രം. എന്നെപ്പററിയുള്ള അറിവിന്റെ കാര്യത്തിൽ മാത്രമല്ല, ജ്ഞാതാവും ജ്ഞേയവും തമ്മിലുള്ള അനന്യത. ബാഹ്യലോകത്തെപ്പററിയുള്ളതും അറിവാണു്. അറിവു് എന്നിൽനിന്നന്യമല്ലതാനും. വാസ്തവത്തിൽ രണ്ടല്ലാതിരിക്കുകയും ചിന്തക്കു വിധേയമാക്കുമ്പോൾ രണ്ടായിത്തോന്നുകയും ചെയ്യുന്ന ഒരു പ്രതിഭാസമാണിതു്. അറിയുന്ന ഞാനും എന്റെ അറിവിനു് വിഷയമാകുന്ന ലോകവും ഒരേ ആത്മസത്യത്തിന്റെ രണ്ടു ഭാവരൂപങ്ങൾ മാത്രമാണെന്നുള്ള സത്യം അറിഞ്ഞുകഴിയുമ്പോൾ മാത്രമേ ഈ പ്രതിസന്ധി ഒഴിഞ്ഞു കിട്ടുകയുള്ളു.

ഒരേ ആത്മസത്യം തന്നെയാണ് ജ്ഞാതാവെന്ന നിലയിലും ജ്ഞാനമെന്ന നിലയിലുമുള്ള വൃത്തിയോടുകൂടി ഇരിക്കുന്ന തെന്നർത്ഥം. ഈ തത്ത്വം അറിയാത്തവർ 'ഞാൻ അറിയുന്നു', "ആ അറിവ് എന്റെതാണ്" എന്ന് കരുതിപ്പോകും. 'എന്റേതു" എന്ന് കരുതണമെങ്കിൽ ആ അറിവ് വേറെയായിരിക്കണം. അങ്ങനെയൊട്ടല്ലതാനും. സൂത്രകർത്താവ് ഈ തത്ത്വം ആത്മോപദേശശതകത്തിൽ ഇങ്ങനെ വ്യക്തമാക്കിയിരിക്കുന്നു:

അറിവിനെ വിട്ടഥ ഞാനുമില്ലയെന്നെ-
പ്പിരിയുകിലില്ലറിവും, പ്രകാശമാത്രം;
അറിവറിയുന്നവനെന്നു രണ്ടുമോർത്താ-
ലൊരു പൊരുളാമതിലില്ല വാദമേതും.

അറിവിനെയും മമതയ്ക്കധീനമാക്കി-
പ്പറയുമിതിൻ പരമാർത്ഥമോർത്തിടാതെ,
പറകിലുമപ്പരതത്ത്വമെന്നപോലീ-
യറിവറിയുന്നവനന്യമാകുവീല. [1]

അറിവ് തന്നെ അറിയുന്നവൻ. അറിയുന്നവൻ തന്നെ അറിവ്. രണ്ടും തമ്മിലുള്ള വ്യത്യാസം വാക്കുകളിൽ മാത്രം. ലോകത്തിലുള്ള ഓരോന്നിനെയും വേർതിരിച്ച് അറിയുമ്പോഴും, എല്ലാം അറിയുന്നവന്റെ അനുഭവത്തിൽ ഒതുങ്ങുന്നു. നമ്മുടെ ഒരനുഭവം പരിശോധിച്ചു നോക്കാം. കൊതുകു വന്നു ചെവിക്കുചുറ്റും വട്ടമിട്ടുപാറുന്നു ശബ്ദമുണ്ടാക്കുന്നു. ഒരിന്ദ്രിയമായ കാതിൽ ഉണ്ടായ സംവേദനത്തിനോട് കൈ ഉടനെ പ്രതികരിക്കുന്നു. കൊതുകിനെ അടിച്ചോടിക്കാൻ കൈ അവിടെ എത്തുന്നു. കൊതുക് വിടാതെ വീണ്ടും അവിടെ എത്തുന്നു. "അതിനെ" തിരിയെ അടിച്ചുകളയാൻ "ഞാൻ" വീണ്ടും ശ്രമിക്കുന്നു. ഇവിടെ കൊതുകൊരു ബാഹ്യവിഷയമാണ്. അതിനു് അതിന്റേതായ ഉണ്മയുണ്ട്. എന്റെ കാതു് എന്റെ കൈ, ഇതൊക്കെ 'ഞാൻ' എന്ന ആത്മസത്തയുടെ ഭാഗമാണ്. ആത്മസത്തയായിരിക്കുന്ന ഞാൻ അനാത്മാവെന്നു കരുതപ്പെടുന്ന കൊതുകിനോട് പ്രതികരിക്കുന്ന സന്ദർഭമാണിതു്. ഇവിടെ ഞാൻ വിഷയിയാണ്. കൊതുകു വിഷയവും. കൊതുകും ഒരു ആത്മസത്തയാണ്. എന്റെ കൈ ഓടിക്കാൻ ചെല്ലുമ്പോൾ അതു് പറന്നു രക്ഷപ്പെടുകയും രക്തം കുടിക്കാൻ വേണ്ടി തിരിയെ വരികയും ചെയ്യുന്നു. അതിന്റെ കാഴ്ചപ്പാടിൽ അതാണ് വിഷയി. ഞാൻ

വിഷയവും. രണ്ടുപേരും അങ്ങോട്ടും ഇങ്ങോട്ടും ആത്മരക്ഷാർത്ഥം ഓരോ വൃത്തി ചെയ്യുന്നു. രണ്ടുപേരെയും ആ വൃത്തികൾ പ്രേരിപ്പിക്കുന്നതു് ഉള്ളിലിരിക്കുന്ന അറിവാണു്. ആ അറിവുതന്നെയാണു് അന്യോന്യം വിഷയമായിട്ടും വിഷയിയായിട്ടും കരുതുന്നതു്.

കൊതുകെന്ന സത്തയായും ഞാനെന്ന സത്തയായും പ്രതീതമാകുന്നതു് ആത്മാവിൻെറ സദംശമാണു്. രണ്ടുപേരും അങ്ങോട്ടും ഇങ്ങോട്ടും അറിയുന്നതു് ആത്മാവിൻെറതന്നെ ചിദംശമാണു് ആത്മരക്ഷാർത്ഥമുള്ള വൃത്തികൾക്കുള്ള പ്രേരണ നല്കുന്നതു് ആത്മാവിലെ ആനന്ദാംശവുമാണു്. ഒരേ ആത്മസത്യം തന്നെ കൊതുകിലും എന്നിലും ഇരുന്നുകൊണ്ടു് സദാത്മകമായും ചിദാത്മകമായും ആനന്ദാത്മകമായും വ്യാപരിക്കുന്ന ചിത്രം ഇതിൽ നിന്നും തെളിഞ്ഞു കിട്ടും.

കൊതുകു, ഞാൻ എന്നീ രണ്ടു സത്തകളിലും നിറഞ്ഞിരിക്കുന്ന പൊരുൾ ഒന്നുതന്നെയാണെന്നു കണ്ടുകഴിഞ്ഞു എല്ലാ ജീവികളോടും നമ്മൾ പ്രതികരിക്കുമ്പോഴുള്ള സ്ഥിതിയും ഇതുതന്നെ 'ജീവികൾ' എന്നു് പറയുമ്പോൾ പ്രപഞ്ചത്തിലെ ചരങ്ങളെ മാത്രമേ നാം കണക്കാക്കാറുള്ളവെങ്കിലും, ചരാചരങ്ങളായ സകലതും ആത്മാംശമാണെന്നും അതുകൊണ്ടു് ചൈതന്യാത്മകമാണെന്നും ഉപനിഷത്തുകൾ സിദ്ധാന്തിക്കുന്നു. ഈ പ്രപഞ്ചത്തിൽ സചേതനമല്ലാത്തതായി ഒന്നുമില്ലെന്നു് ആധുനികശാസ്ത്രത്തിൻെറ അടിസ്ഥാനത്തിൽ നടത്തിയിട്ടുള്ള പഠനങ്ങളും സ്ഥിരീകരിക്കുന്നുണ്ടു്. ചേതനയുടെ തോതിൽ വ്യത്യാസമുണ്ടു് എന്നല്ലാതെ ചേതന ഒട്ടുമില്ലാത്തതായി ഒന്നുമില്ല ഒരു ചേതനയാണല്ലോ സകലതിനെയും താങ്ങിനിർത്തുന്നതു്. അങ്ങനെ നോക്കുമ്പോൾ വിഷയമായും വിഷയിയായും, അഥവാ ആത്മാവായും അനാത്മാവായും, വിരിഞ്ഞുനില്ക്കുന്നതെല്ലാം ഒരേ അറിവിൻെറ പൊരികൾ മാത്രം.

## അറിവും കർമ്മചോദനയും

കർമ്മത്തിനു രണ്ടു മുഖങ്ങളുണ്ടു്: വ്യക്തി ചെയ്യുന്ന കർമ്മവും വിശ്വത്തിൽ നടന്നുകൊണ്ടിരിക്കുന്ന കർമ്മവും. അതായതു്, വ്യഷ്ടിഗതമായ കർമ്മവും സമഷ്ടിഗതമായ കർമ്മവും. ഓരോ കർമ്മവും ചെയ്യാനുള്ള പ്രചോദനമുണ്ടാകുന്നതു് അറിവു് മുഖാന്തരമാ

ണം്. അങ്ങനെ കർമ്മങ്ങൾ, അറിവിന്റെ ഒരു നിരന്തരപ്രവാഹത്തോടൊപ്പം ഒന്നിൽ നിന്നു് അടുത്തതു്, അതിൽനിന്നു് അടുത്തതു്, എന്നവണ്ണം തുടർന്നുകൊണ്ടിരിക്കുന്നു. ഓരോ വ്യക്തിയും ചെയ്യുന്ന ഓരോ കർമ്മവുമെടുത്തു നോക്കാം. ഒരു വിഷയത്തെ സംബന്ധിക്കുന്ന ഒരു പ്രത്യേകതരം അറിവായിരിക്കും ഒരു പ്രത്യേകകർമ്മത്തിനുള്ള ചോദന നൽകുന്നതു്. ഉദാഹരണത്തിനു്, ഞാനും കൊതുകും തമ്മിലുള്ള ബന്ധത്തിന്റെ കാര്യംതന്നെ നോക്കാം: കൊതുകിന്റെ ശബ്ദം ചെവിക്കടുത്തു കേട്ട അനുഭവവും അതുകൊണ്ടു് വരാവുന്ന ശല്യവും ഞാൻ അറിഞ്ഞുകൊണ്ടാണു് ഉടനെ കൈകൊണ്ടതിനെ ആട്ടിയോടിക്കാൻ ശ്രമിച്ചതു്. അതുപോലെ തന്നെ, അടിക്കാനോങ്ങുന്ന കൈ ഉണ്ടാക്കിയേക്കാവുന്ന ആപത്തു് അറിഞ്ഞുകൊണ്ടാണു് കൊതുകു് ഉടനെ പറന്നു മാറിക്കളയുന്നതു്. രണ്ടുപേരിലും കർമ്മത്തിനു പ്രചോദനം നല്കിയതു് അറിവാണു്. സമഷ്ടിഗതമായ കർമ്മം നടക്കുന്നതും ഇതുപോലെതന്നെ. വിശ്വത്തിൽ ആകെ നിറഞ്ഞിരിക്കുന്ന അറിവാണു് അതിലെ ഓരോ അംശത്തിലും ഇരുന്നുകൊണ്ടു് പ്രവർത്തിച്ചു് വിശ്വവ്യവസ്ഥയെ നിലനിർത്തിക്കൊണ്ടു പോകുന്നതു്. ഈ സന്ദർഭങ്ങളിലെല്ലാം കാണാം ജ്ഞാതാവു്, ജ്ഞാനം, ജ്ഞേയം എന്നീ മൂന്നു ഘടകങ്ങൾ. ഭഗവദ്ഗീത പറയുന്നു:

ജ്ഞാനം ജ്ഞേയം പരിജ്ഞാതാ ത്രിവിധാ കർമ്മചോദനാ. [2]

[ജ്ഞാനം, ജ്ഞേയം, ജ്ഞാതാവു് ഇവയാണു് മൂന്നു വിധത്തിലുള്ള കർമ്മചോദനകൾ.

ഒരാൾ ഒരു കർമ്മം ചെയ്താൽ അതിനൊരു ഫലം ഉണ്ടാവുകയായി. ആ ഫലം പുതിയ കർമ്മങ്ങൾക്കു് പ്രചോദനം നൽകും. അങ്ങനെ കർമ്മം തുടരും. ഒപ്പം ഭാവാന്തരങ്ങളും തുടരും. ഭാവാന്തരങ്ങളിലൂടെ ജീവിതവും തുടരും. കർമ്മങ്ങളുടെ ഈ നിരന്തരപ്രവാഹം നമ്മൾ കരുതിക്കൂട്ടി ചെയ്യുന്ന കർമ്മങ്ങളുടെ കാര്യത്തിൽ മാത്രമല്ല നമ്മളറിയാതെ നമ്മിൽ നടന്നുകൊണ്ടിരിക്കുന്ന കർമ്മങ്ങളിലുമുണ്ടു്. നമ്മുടെ ആന്തരികാവയവങ്ങൾ നിരന്തരം ഒരു ക്രമമനുസരിച്ചു പ്രവർത്തിച്ചുകൊണ്ടിരിക്കുന്നതു് നമ്മളറിയാതെയാണല്ലോ. എന്നാൽ ആ കർമ്മങ്ങളുടെ നിരന്തരതയാണു് ജീവിതത്തെ നിലനിറുത്തുന്നതു്. ഇക്കാര്യം ഭഗവദ്ഗീത ഇങ്ങനെ വ്യക്തമാക്കുന്നു:

നഹി കശ്ചിത് ക്ഷണമപി ജാതു തിഷ്ഠത്യകർമ്മകൃത്
കാര്യതേ ഹ്യവശഃ കർമ്മ സർവ്വഃ പ്രകൃതിജൈർഗ്ഗുണൈഃ. [3]

[ഒരിക്കലും, ഒരു നിമിഷംപോലും ആരും കർമ്മം ചെയ്യാതിരിക്കുന്നില്ല. പ്രകൃതിസഹജമായ ഗുണങ്ങൾ മുഖാന്തരം സകലരും അവശന്മാരായിട്ട് കർമ്മം ചെയ്തുകൊണ്ടിരിക്കുന്നു.]

പ്രപഞ്ചമാകെ ഒരു കർമ്മരംഗമാണ്. പ്രകൃതിശക്തികൾ പോലും പുതിയപുതിയ സംഭവങ്ങളിലേക്ക്, കർമ്മങ്ങളിലേക്ക്, കടന്നുപൊയ്ക്കൊണ്ടേയിരിക്കുന്നു. കർമ്മനിരതമല്ലാത്ത ഒരംശംപോലും പ്രപഞ്ചത്തിലെങ്ങുമില്ല. ഇതെല്ലാം പ്രകൃതി സഹജമാണു താനും. എന്നാൽ പ്രകൃതിയിൽ നടക്കുന്ന കർമ്മങ്ങളെ 'എന്റെ കർമ്മം' എന്നു കരുതി, കർതൃത്വം സ്വയം ഏറ്റെടുക്കുന്നതും, കർമ്മഭാരം കൊണ്ടും കർമ്മഫലം അനുഭവിക്കാനുള്ള ബാധ്യതകൊണ്ടും ജീവിതത്തെ നരകമാക്കുന്നതും മനുഷ്യൻ എന്ന ജീവിയുടെ മാത്രം പ്രത്യേകതയാണ്. കർമ്മങ്ങളുടെ കർതൃത്വം തനിക്കാണെന്നു കരുതുന്നിടത്തോളം കാലം മനുഷ്യനു കർമ്മബന്ധമുണ്ടായിരിക്കും. അതിൽ നിന്നുള്ള അന്തിമമായ മോചനമുണ്ടാകുന്നതു്, യഥാർത്ഥ കർത്താവിനെ, ആത്മസത്യത്തെ, അറിഞ്ഞെത്തുമ്പോഴാണ്. ആത്മസത്യം കർമ്മങ്ങളോടു കൂടിയിരിക്കുമ്പോൾ അതിനു നൽകിയിരിക്കുന്ന പേരാണ് പ്രകൃതി. കർതൃത്വം പ്രകൃതിക്കാണെന്ന് അറിഞ്ഞുകൊണ്ട് സഹജമായ കർമ്മങ്ങൾ സഹജമായ രീതിയിൽ നിസ്സംഗതയോടും നിർമമതയോടുംകൂടി ചെയ്തുകൊണ്ടിരിക്കുമ്പോൾ ആ കർമ്മങ്ങൾ കർമ്മബന്ധമുണ്ടാക്കുന്നില്ല. എന്നു മാത്രമല്ല, തന്നെയും സഹജീവികളെയും ഭിന്നമായി കാണാതെയുള്ള ഇത്തരം കർമ്മങ്ങൾ എല്ലാവർക്കും ഒരു പോലെ ഗുണം ചെയ്യുന്നതായി ഭവിക്കുകയും ചെയ്യും. പ്രകൃതിയാണ് കർമ്മങ്ങൾ ചെയ്യുന്നതു് എന്നുള്ളതുകൊണ്ട് സ്വന്തം ഉത്തരവാദിത്തം അയാൾ കൈയ്യൊഴിയുകയല്ല ചെയ്യുന്നതു്. മറിച്ച്, ആകെയുള്ള പ്രകൃതിയോടുള്ളതെന്നനിലയിൽ അയാളുടെ ഉത്തരവാദിത്തത്തിന് ആഴവും പരപ്പും വർദ്ധിക്കുകയാണ്. തനിക്കു നല്ലതും അന്യനു അല്ലലും വരുത്തുന്ന ഏതു തൊഴിലും ആത്മവിരോധിയാണ്, അഥവാ പ്രകൃതിതത്ത്വത്തിനു നിരക്കാത്തതാണ് എന്ന് അയാൾ അറിയും. അങ്ങനെ അയാളുടെ ധാർമ്മികബോധത്തിനും സദാചാരനിഷ്ഠയ്ക്കും പുതിയൊരു മാനം കൈവരും. ഒപ്പം എല്ലാ കർമ്മങ്ങളിലും വ്യാപൃതമായിരിക്കു

വേതന്നെ കർമ്മബന്ധങ്ങളിൽ നിന്നും മുക്തനായിരിക്കുകയും ചെയ്യും. ഇങ്ങനെ ആകെ പ്രകൃതിയുടേതാണ് കർമ്മങ്ങളെല്ലാ മെന്നറിഞ്ഞുകൊണ്ട്, തനിക്കു സഹജമായ കർമ്മങ്ങൾ സ്വാഭാവി കമായി ചെയ്തു കൊണ്ടും, ആകെ സത്യവുമായുള്ള അനന്യതയെ സാക്ഷാത്കരിക്കുന്നതിനെയാണ് കർമ്മയോഗം എന്നു വേദാന്ത ത്തിൽ വിളിച്ചുപോരുന്നത്. ഇവിടെയാണ് വേദാന്തത്തിലെ താത്ത്വികമായ അറിവ് ജീവിതയാഥാർത്ഥ്യങ്ങളുടെ തലത്തിൽ സാക്ഷാത്കൃതമാകുന്നത്.

## സോപാധിക ജ്ഞാനവും നിരുപാധിക ജ്ഞാനവും

ജ്ഞാതാവ്, ജ്ഞാനം, ജ്ഞേയം ഈ മൂന്നും അറിവിലമർന്ന് അതുമാത്രമായിത്തീരുന്ന അദ്വൈതബോധത്തെ നിരുപാധിക ജ്ഞാനമെന്നാണ് വേദാന്തശാസ്ത്രത്തിൽ വിളിച്ചുപോരുന്നത്. അങ്ങനെയല്ലാത്ത എല്ലാ അറിവും സോപാധികജ്ഞാനമാണ്. സൂത്രകർത്താവായ ഗുരു ഈ രണ്ടുതരം ജ്ഞാനങ്ങളെ ഇങ്ങനെ അവ തരിപ്പിച്ചിരിക്കുന്നു:

ജ്ഞാനമേകം ഹി നിരുപാ–
ധികം സോപാധികം ച തത്
അഹങ്കാരാദിഹീനം യജ്–
ജ്ഞാനം തന്നിരുപാധികം.

അഹന്തയാ ഽന്തർ ബഹിര–
സ്തി യദേവമിദന്തയാ
ഭാനവൃത്ത്യാ ഽന്വിതം യത്തു
ജ്ഞാനം സോപാധികം മതം. 4

[ജ്ഞാനം ഏകവും നിരുപാധികവുമാണ്. സോപാധികമായി രിക്കുന്നതും അതു തന്നെയാണ്. യാതൊരു ജ്ഞാനം അഹങ്കാരാദി ഉപാധികളോടു കൂടാതെയിരിക്കുന്നുവോ അതു നിരുപാധികജ്ഞാ നമാകുന്നു. യാതൊരു ജ്ഞാനം അഹന്തയാകുന്ന ഭാനവൃത്തിയോ ടുകൂടി ഉള്ളിലും, അതുപോലെതന്നെ ഇദന്തയാകുന്ന ഭാനവൃത്തി യോടുകൂടി വെളിയിലും ഇരിക്കുന്നുവോ ആ ജ്ഞാനം സോപാ ധികം എന്നറിയപ്പെടുന്നു.]

ഏതൊരു സത്യാന്വേഷകനും ലക്ഷ്യമാകുന്നത് നിരുപാ ധികജ്ഞാനത്തിന്റെ സാക്ഷാത്കാരമാണ്. ആ അറിവിന്റെ

സ്വരൂപം ഭഗവദ്ഗീതയിൽ നിർവചിച്ചിരിക്കുന്നതു് ഇങ്ങനെയാണു്:

യേന ഭൂതാന്യശേഷേണ ദ്രക്ഷ്യസ്യാത്മന്യഥോ മയി. [5]
[യാതൊരറിവുകൊണ്ടു സകല ഭൂതജാലങ്ങളേയും ആത്മാവിൽ (തന്നിൽ) കാണുകയും, ഒപ്പംതന്നെ എന്നിൽ (ബ്രഹ്മത്തിൽ) കാണുകയും ചെയ്യാനിടയാകുമോ ആ ജ്ഞാനം.]

എന്നാൽ താത്ത്വികമായ ഈ അറിവിൽ മാത്രം ഒതുങ്ങി നിൽക്കുന്നതല്ല ജ്ഞാനത്തിന്റെ വ്യാപ്തി. ജീവിതത്തിന്റെ എല്ലാ തുറകളിലും അതിന്റെ പ്രതിഫലനം ഉണ്ടായിരിക്കണം. ആ പ്രതിഫലനത്തെയും ജ്ഞാനത്തിൽ ഉൾപ്പെടുത്തിത്തന്നെയാണു ഭഗവദ്ഗീത കാണുന്നതു്. അതുകൊണ്ടു് ഗീതയിലെ മറ്റൊരു സന്ദർഭത്തിൽ താഴെ പറയുന്ന വിവരണംകൂടി ഉൾപ്പെടുത്തിയിരിക്കുന്നു:

അമാനിത്വമദംഭിത്വമഹിംസാ ക്ഷാന്തിരാർജ്ജവം
ആചാര്യോപാസനം ശൗചം സ്ഥൈര്യമാത്മവിനിഗ്രഹഃ
ഇന്ദ്രിയാർത്ഥേഷു വൈരാഗ്യമനഹങ്കാര ഏവ ച
ജന്മമൃത്യുജരാവ്യാധിദുഃഖദോഷാനുദർശനം.
അസക്തിരനഭിഷ്വങ്ഗഃ പുത്രദാരഗൃഹാദിഷു
നിത്യം ച സമചിത്തത്വമിഷ്ടാനിഷ്ടോപപത്തിഷു.
മയി ചാനന്യയോഗേന ഭക്തിരവ്യഭിചാരിണീ
വിവിക്തദേശസേവിത്വമരതിർജനസംസദി.
അദ്ധ്യാത്മജ്ഞാനനിത്യത്വം തത്ത്വജ്ഞാനാർത്ഥദർശനം
ഏതജ്ജ്ഞാനമിതിപ്രോക്തമജ്ഞാനം യദതോऽന്യഥാ. [6]

[ദുരഭിമാനമില്ലായ്മ, ദംഭമില്ലായ്മ, അഹിംസ, ക്ഷമ, ആർജ്ജവം, ഗുരുശുശ്രൂഷണം, ശുദ്ധി, സ്ഥൈര്യം, ആത്മസംയമനം, ഇന്ദ്രിയവിഷയങ്ങളോടുള്ള വിരക്തി, അഹങ്കാരമില്ലായ്മ, ജനനം മരണം വാർദ്ധക്യം രോഗം ഇവയെല്ലാം ദുഃഖമാകുന്ന ദോഷത്തോടുകൂടിയതാണെന്ന കാഴ്ചപ്പാടു്, മക്കൾ ഭാര്യ ഗൃഹം മുതലായവയിൽ ആസക്തിയില്ലായ്മ, ഒന്നിനോടും പറ്റൽ ഇല്ലായ്മ, ഇഷ്ടത്തോടും അനിഷ്ടത്തോടും എന്നും സമബുദ്ധിയുണ്ടായിരിക്കുക, അനന്യത അനുഭവിക്കുന്ന യോഗഭാവത്തിൽനിന്നും വഴിതെറ്റിപ്പോകാത്ത തരത്തിലുള്ള ഭക്തി, വിജനവാസത്തിനുള്ള താൽ

പര്യം, ജനക്കൂട്ടത്തിനിടയിൽ ചെല്ലാൻ താല്പര്യമില്ലായ്മ, അധ്യാത്മജ്ഞാനത്തിലുള്ള ഉറച്ച നിഷ്ഠ, തത്ത്വജ്ഞാനത്തിന്റെ അർത്ഥദർശനം ഇതൊക്കെ ജ്ഞാനമെന്നു പറയപ്പെട്ടിരിക്കുന്നു. ഇതല്ലാതെ യാതൊന്നുണ്ടോ അതു് അജ്ഞാനമാകുന്നു.]

ഇവിടെ ജ്ഞാനിയുടെ ലക്ഷണമായി ജീവിതത്തിൽ പ്രകടമാകുന്ന പ്രത്യേകതകളെയാണു് ചൂണ്ടിക്കാണിച്ചിരിക്കുന്നതു്. എന്നാൽ സത്യാന്വേഷകരുടെ വശത്തുനിന്നു നോക്കുമ്പോൾ ഇതെല്ലാം അയാളുടെ ജീവിതത്തിൽ കൈവരുത്തേണ്ട നിഷ്ഠയായിത്തീരുന്നു. ഈ നിഷ്ഠകൾ പരിപാലിക്കാൻ വിട്ടുവീഴ്ചയില്ലാത്ത ഉറപ്പോടുകൂടിയ ഒരു മനസ്സു് ആവശ്യമാണെന്നു പറയേണ്ടതില്ലല്ലോ. ഇവിടെ പറഞ്ഞിരിക്കുന്ന ലക്ഷണങ്ങൾ അഥവാ നിഷ്ഠകൾ ഓരോന്നായി പരിശോധിച്ചു നോക്കാം.

## അമാനിത്വം

അമാനിത്വം കേവലം സാമൂഹികമാനം മാത്രമുള്ള ഒരു സദ്ഗുണമല്ല. സമൂഹത്തിൽ തനിക്കുള്ള സ്ഥാനമെന്തെന്നോ, മറ്റുള്ളവർ തന്നെക്കുറിച്ചെന്തു വിചാരിക്കുമെന്നോ ഉള്ള പരിഗണനകളൊന്നും കൂടാതെ ആത്മസത്യത്തിൽമാത്രം ഉറച്ചു നില്ക്കുന്നവനിൽ കാണുന്ന ഒരു സഹജസ്വഭാവമാണതു്. അയാളിൽ കാണുന്ന സദാചാരനിഷ്ഠ മറ്റുള്ളവരെ ബോദ്ധ്യപ്പെടുത്താൻ വേണ്ടിയുള്ളതല്ല. തന്റെ സഹജഭാവമെന്നവണ്ണം ആന്തരികമായൊരു ഉൾവിളിയുടെ ഫലമായി പ്രകടമാകുന്നതാണു്. അതു് അയാൾക്കു സ്വാഭാവികമാണു്. ഈ സ്വാഭാവികഗുണത്തിനു് ഒന്നുകൂടി ശക്തി വരുത്തുന്നതാണു് അതിനെത്തന്നെ ഒരു സാധനയാക്കിത്തീർക്കുന്നതു്.

## അദംഭിത്വം

ഓരോരുത്തർക്കുമുണ്ടാകും അവരവരെപ്പററി സ്വയം ഉണ്ടാക്കിയെടുത്തിരിക്കുന്ന ഒരു ധാരണ. പലപ്പോഴും അതു തെററായിരിക്കും. എന്നാലും ആ ധാരണവച്ചു കൊണ്ടായിരിക്കും അയാൾ ചിന്തിക്കുന്നതും ജീവിക്കുന്നതും. തന്നെപ്പററി ഏതു തരത്തിലുള്ള ധാരണയാണോ ഉള്ളതു് ആ ധാരണതന്നെ ലോകർക്കും തന്നെപ്പററി ഉണ്ടായിരിക്കണം എന്ന വിചാരത്തോടുകൂടിയായിരിക്കും തന്റെ മുഖം ലോകരെ കാണിക്കുന്നതു്. അതൊരു പൊയ്മുഖമായിരിക്കും പലപ്പോഴും. സ്വാത്മസത്ത അറിയാതിരിക്കുന്നതുകൊണ്ടു

വരുന്ന ഒരു ദോഷമാണിതു്. ഈ ദോഷം ജ്ഞാനിയിൽ ഒരിക്കലും ഉണ്ടായിരിക്കുകയില്ല. സത്യാന്വേഷകനിൽ ഉണ്ടായിരിക്കാൻ പാടില്ല. ജ്ഞാനിക്കു് താൻ മററുള്ളവരേക്കാരം മേന്മയുള്ളവനാണെന്നോ മോശക്കാരനാണെന്നോ ഉള്ള തോന്നലുണ്ടാവുകയില്ല. അതുപോലെതന്നെ മററുള്ളവരെപ്പററി ഓരോതരം മിഥ്യാധാരണ വച്ചു പുലർത്തിക്കൊണ്ടു് അവരുടെ ധാരണകളേയും കാഴ്ചപ്പാടുകളെയും വിമർശിക്കുവാനും തോന്നുകയില്ല.

## അഹിംസ

സഹജീവികളെ കൊല്ലുകയോ, ശാരീരികമായും മാനസികമായും പീഡിപ്പിക്കുകയോ ചെയ്യാതിരിക്കുന്ന സദ്ഗുണമാണു് അഹിംസ. ആർക്കും അപരവരെ ഹിംസിക്കാൻ തോന്നുകയില്ല. സഹജീവികളെ തന്നിൽനിന്നന്യമല്ലാതെ കാണുന്ന ജ്ഞാനി, തന്നെ ഹിംസിക്കാൻ ഇഷ്ടപ്പെടാത്തതുപോലെ തന്നിൽനിന്നന്യമല്ലാത്ത സഹജീവികളേയും ഹിംസിക്കാൻ ഇഷ്ടപ്പെടുകയില്ല. ഭഗവദ്ഗീതയിൽ തന്നെ ആശയക്കുഴപ്പമുണ്ടാക്കുന്ന രീതിയിൽ പ്രതിപാദിച്ചിട്ടുള്ള ഒരു വിഷയമാണിതു്. അഹിംസ പാലിക്കുന്ന യോഗിയായിരുന്നുകൊണ്ടു് യുദ്ധം ചെയ്യാൻ അർജ്ജുനനോടു് കൃഷ്ണൻ നിർദ്ദേശിക്കുന്നു. ഹിംസ കൂടാതെ യുദ്ധമില്ല. അർജ്ജുനൻ ചെയ്യുന്ന യുദ്ധം ഒരു കർമ്മമല്ല; സ്വധർമ്മനിർവഹണമാണു്. അതിൽ കർത്തൃത്വമില്ല. കർത്തൃത്വമുള്ളപ്പോഴേ കർമ്മമുള്ളു. പ്രകൃതിയുടെ ഭാഗമെന്ന നിലയിൽ, പ്രകൃതിയുടെ അനിവാര്യമായ നിയോഗമായിക്കണ്ടുകൊണ്ടു്, കർത്തൃത്വബോധം കൂടാതെ, നിസ്സംഗനായി സ്വധർമ്മം നിർവഹിക്കുവാനാണ ഭഗവാൻ ആവശ്യപ്പെടുന്നതു്. കർത്തൃത്വബോധത്തോടുകൂടിയ കർമ്മത്തിലേ ഹിംസയ്ക്കും അഹിംസയ്ക്കും പ്രസക്തിയുള്ളു. അഹിംസയെ ഒരു ജീവിതമൂല്യമായി കണ്ടുകൊണ്ടു ജീവിക്കുമ്പോഴും പ്രകൃതിയുടെ ഭാഗമെന്ന നിലയിൽ നിർവഹിക്കേണ്ട സ്വധർമ്മം നിർവഹിക്കാതെ നിവൃത്തിയില്ല. അവിടെ നിവൃത്തിയുള്ളതു്, അനിവാര്യമായ ഹിംസയെ പരമാവധി കുറയ്ക്കുകയാണു്. അഹിംസാതത്ത്വം പാലിക്കുന്നവർ സസ്യാഹാരവ്രതക്കാരാണു്, പൊതുവിൽ. എന്നാൽ സസ്യങ്ങരംക്കുമില്ലേ ജീവൻ? ജീവിവർഗ്ഗത്തിൽനിന്നും ഉത്പന്നമായതു മാത്രമേ ആഹാരമാക്കാനാകൂ എന്നതും പ്രകൃതിനിയമമാണു്. അപ്പോരം അഹിംസയെ ഒരു ജീവിതവ്രതമായി സ്വീകരിക്കുന്നവർ, അനിവാര്യമായി

വരുന്ന ഹിംസ ഏതുവരെ ആകാമെന്നു ചിന്തിച്ചു് അവിടെ ഒരു വരയിടേണ്ടിവരും. അതിനപ്പുറം പോകരുതെന്നർത്ഥം. സസ്യലോകത്തു് ഉത്പാദിപ്പിക്കപ്പെടുന്ന ധാന്യങ്ങളും മററും നല്ലൊരു ശതമാനം മററു ജീവികഠം ഭക്ഷിക്കുന്നെങ്കിൽ മാത്രമേ അതാതു സസ്യവർഗ്ഗത്തിൻെറതന്നെ ആരോഗ്യകരമായ നിലനിൽപ്പു് ഉറപ്പുവരികയുള്ളു എന്നതും പ്രകൃതിനിയമമാണു്. ഏതായാലും അഹിംസാതത്ത്വം ഓരോരുത്തരും പാലിക്കേണ്ടതു് അവരവരുടെ മൂല്യത്തേയും അനിവാര്യതയേയും ഒക്കെ കണക്കിലെടുത്തുകൊണ്ടു വേണം. അഹിംസാതത്ത്വത്തിൻെറ അടിസ്ഥാനരഹസ്യം നാരായണഗുരു ഇങ്ങനെ എടുത്തു കാണിക്കുന്നു:

കൊല്ലുന്നതു തങ്കൽ വരിൽ പ്രിയമാ-
മല്ലീ വിധിയാർക്കു ഹിതപ്രദമാം?
ചൊല്ലേണ്ടതു ധർമ്മ്യമിതാരിലുമൊ-
ത്തല്ലേ മരുവേണ്ടതു സൂരികളേ?

കൊല്ലപ്പെടുന്നതു് അവരവർ തന്നെയാണെന്നിരിക്കട്ടെ. അതാക്കാണിഷ്ടപ്പെടുക? മററു ജീവികളും സ്വയം കൊല്ലപ്പെടാൻ ഇഷ്ടപ്പെടുന്നില്ല. കൊല്ലപ്പെടാൻ ഇഷ്ടമില്ലാത്ത എന്നെ കൊല്ലുന്നതു് അധർമ്മമായിരിക്കുകയും, അതേപോലെ കൊല്ലപ്പെടാൻ ഇഷ്ടമില്ലാത്ത മറെറാരു ജീവിയെ കൊല്ലുന്നതു് ധർമ്മമായിരിക്കുകന്നതും എങ്ങനെ? ധർമ്മം എല്ലാവർക്കും ഒരുപോലെ ബാധകമായിരിക്കണം.

ജ്ഞാനി ജീവിതത്തിൽ അനുഷ്ഠിക്കുന്ന ഒരു വ്രതമായിട്ടാണു് അഹിംസയെ മററുള്ളവർ കാണുന്നതു്. അദ്ദേഹത്തെ സംബന്ധിച്ചിടത്തോളം അതു് സ്വാഭാവികവൃത്തിയാണു്.

## ക്ഷാന്തി

മററുള്ളവർ തന്നോടു കാണിക്കുന്ന തെററുകഠക്കും ക്രൂരതകഠക്കും പ്രതികാരം ചെയ്യാതിരിക്കാനുള്ള ക്ഷമാശീലമാണു ക്ഷാന്തി. കണ്ണിനു കണ്ണു്, പല്ലിനു പല്ലു്, അടിക്കു് അടി എന്നതല്ല, ഒരു കരണത്തടിക്കുന്നവനു് മറേറ കരണം കൂടി കാണിച്ചുകൊടുക്കുക എന്നതാണു് ഈ ശീലത്തിൽ തെളിഞ്ഞു കാണുന്ന സ്വഭാവം. ആദ്യം പറഞ്ഞതു് ജ്ഞാനത്തിനോ വിവേചനാശ

ക്തികളോ ഒരു സ്ഥാനവുമില്ലാതെ പ്രകൃതിയിൽ നടക്കുന്ന കരണങ്ങളുടെയും പ്രതികരണങ്ങളുടെയും ലോകത്തിനു ചേരുന്നതാണ്. അറിവുള്ളവർ തനിക്കു വന്നുചേരുന്ന ദോഷങ്ങളെപ്പോലും വിവേചനം ചെയ്തറിഞ്ഞു മാത്രമേ പ്രതികരിക്കുകയുള്ളു.

## ആർജ്ജവം

നേരേ വാ നേരേ പോ എന്ന് പച്ച മലയാളത്തിൽ പറയുന്നതു തന്നെയാണ് ആർജ്ജവം. മനസ്സിൽ ഒന്നു വച്ചുകൊണ്ട് മറ്റൊന്നു ചെയ്യുക; മറ്റൊന്നു പറയുക, ഇതു് ജ്ഞാനിയുടെ ജീവിതത്തിൽ ഉണ്ടാവുകയില്ല. അതുകൊണ്ട്, തന്നെ മററുള്ളവർ കുററം പറയുന്നതിനെയോ അഭിനന്ദിക്കുന്നതിനെയോ അയാാം കണക്കിലെടുക്കുകയില്ല. ആന്തരികമായ ഒരു ഉണർവ്വായിരിക്കും അയാളുടെ ചെയ്തികളെ മുന്നോട്ടു നയിക്കുന്നതു്.

## ആചാര്യോപാസനം

ഉപാസനം എന്നാൽ 'അടുത്തു ചെന്നിരുന്ന് സേവിക്കുക' എന്നർത്ഥം. സ്വന്തം ഗുരു തന്നെ ആചാര്യൻ. ഗുരുവിനോടു വളർത്തിയെടുക്കുന്ന പാരസ്പര്യത്തിൻെറ ഫലമായി ഗുരുവിനു വേണ്ടതെല്ലാം ചെയ്തുകൊടുക്കുവാനുള്ള ഒരു സേവനമനഃസ്ഥിതികൂടി ശിഷ്യനിൽ ഉണരും. ഇരുളിനെ അകററുന്നവനാണല്ലോ ഗുരു. ഗുരുവിൽ അറിവിൻെറ പ്രകാശമുണ്ട്. ശിഷ്യനിൽ അറിവില്ലായ്മയുടെ ഇരുട്ടും. ഗുരുവിൻെറ ഉള്ളുണർവ്വ് ശിഷ്യനിലേക്ക് പകന്ന് അവിടെയുള്ള ഇരുട്ടകററണം. അവിടെ അനിവാര്യമായിട്ടുള്ളതു് ഗുരുശിഷ്യപാരസ്പര്യമാണ്. അതിൽപെട്ടതാണ് ഗുരുശുശ്രൂഷയും. ഗുരുവിൻെറ വാക്കുകൾ ഉണർന്ന മനസ്സോടുകൂടി കേട്ടുമനസ്സിലാക്കാനുള്ള അഭിനിവേശമാണ് വാസ്തവത്തിൽ ശുശ്രൂഷ എന്നതുകൊണ്ട് അർത്ഥമാക്കുന്നതു് (ശ്രോതും ഇച്ഛാ ശുശ്രൂഷാ). പരിസേവ ചെയ്യുന്നതു് അതിനൊരനുബന്ധം മാത്രം.

## ശൗചം

ഉള്ളിലെ ഉണർവ്വ് പ്രതിഫലിക്കുന്ന തരത്തിലുള്ളതായിരിക്കും അങ്ങനെയുള്ളവൻ ജീവിക്കുന്ന സാഹചര്യം. മലീമസമായ അന്തരീക്ഷത്തിൽ അയാൾക്ക് ജീവിക്കാനാവില്ല. ശരീരശുദ്ധി, മനഃശുദ്ധി, ഇന്ദ്രിയശുദ്ധി, പരിസരശുദ്ധി, വാഗ്ശു

രി ഇങ്ങനെ പഞ്ചശുദ്ധികരം പണ്ടേ നിഷ്ഠയായി കരുതിപ്പോരുന്നുമുണ്ട്. ഈ ശുദ്ധികളുടെ കൂട്ടത്തിൽ പെട്ടതാണ് നമ്മൾ കഴിക്കുന്ന ആഹാരത്തിന്റെ സ്വഭാവം. പുകയില തുടങ്ങിയ വിഷവസ്തുക്കൾ, മദ്യാസവ, മലീമസമായ അന്നപാനങ്ങൾ, എന്നുമാത്രമല്ല ചിലയാളുകളുമായുള്ള കൂട്ടുകെട്ടുപോലും ശുചിത്വമുള്ള ജീവിതത്തിനു തടസ്സമായി ഭവിക്കും.

## സ്ഥൈര്യം

ജീവിതത്തിനൊരു ലക്ഷ്യമുണ്ടെന്നറിഞ്ഞ്, അതു സാക്ഷാത്കരിക്കുന്നതിനു വേണ്ടിയുള്ള വഴിയായി ജീവിതത്തെ കരുപിടിപ്പിച്ചെടുക്കുന്നതിൽ നിന്നും പിന്തിരിയാതിരിക്കുന്ന മനസ്സിന്റെ സ്ഥിരതയാണ് സ്ഥൈര്യം. തന്റെ തന്നെ ഉണ്മയ്ക്കുടിസ്ഥാനമായിരിക്കുന്ന പരമമായ സത്യമെന്തെന്നു കണ്ടെത്തി അതിന്റെ സാക്ഷാത്കൃതഭാവമായി ജീവിതത്തെ വിവേകശാലികൾ ദർശിക്കുന്നു. ഇതു തന്നെയാണ് അവരുടെ ജീവിതലക്ഷ്യവും.

## ആത്മവിനിഗ്രഹം

ആത്യന്തികമായ ഒരു സത്യത്തിൽ മനസ്സിനെ ഉറപ്പിച്ചു നിറുത്തുന്നതിന്, പ്രചോദിപ്പിക്കുന്നതായ ഭോഗ്യവിഷയങ്ങളുടെ ആകർഷണീയതയിൽ നിന്നും അതിനെ പിന്തിരിപ്പിക്കണം. മനസ്സും ഇന്ദ്രിയങ്ങളും അതാതിന്റെ വിഷയങ്ങളുടെ പിന്നാലെ പോയി കാററിൽപെട്ട വഞ്ചിപോലെ അലയാതെ, അവയെ ജീവിതലക്ഷ്യത്തിന്റെ സാക്ഷാത്കാരത്തിനുള്ള സഹായികളാക്കി സ്വന്തം വരുതിയിൽ നിറുത്തണം. ഇതാണ് ആത്മവിനിഗ്രഹം.

## ഇന്ദ്രിയാർത്ഥേഷു വൈരാഗ്യം

ആത്മവിനിഗ്രഹത്തിന്റെ മറുവശമാണ് ഇന്ദ്രിയവിഷയങ്ങളോടുള്ള വൈരാഗ്യം. വൈരാഗ്യമെന്നാൽ രാഗമില്ലാത്ത അവസ്ഥ, വിരക്തി, എന്നർത്ഥം. കർമ്മേന്ദ്രിയങ്ങൾക്കും ജ്ഞാനേന്ദ്രിയങ്ങൾക്കും ഉണ്ട് അതാതിന്റെ വിഷയം. അവയുടെ ആകർഷണീയത ഇന്ദ്രിയങ്ങളെ പ്രവർത്തനനിരതമാകാൻ പ്രേരിപ്പിക്കും. മനസ്സതിന് ഒത്താശ ചെയ്യും. എന്നാൽ അത്തരം ഭോഗങ്ങളെല്ലാം നൈമിഷികമാണ്. ഭോഗാനുഭവം കഴിഞ്ഞാൽ പുതിയ കാമങ്ങളെ അത് ഉദ്ദീപിപ്പിക്കും. അവസാനം ആപത്തിൽ

കൊണ്ടെത്തിക്കും. ഈ ദുര്യോഗം ഭഗവദ്ഗീതയിൽ ഇങ്ങനെ വിവരിച്ചിരിക്കുന്നു:

''വിഷയങ്ങളെ ധ്യാനിക്കുന്നവനു് അവയിൽ ആസക്തിയുണ്ടാകുന്നു. ആസക്തി നിമിത്തം കാമം ഉണ്ടാകുന്നു. കാമത്തിൽ നിന്നും ക്രോധം ഉണ്ടാകുന്നു. ക്രോധം മുഖാന്തരം അവിവേകം ഉണ്ടാകുന്നു. വിവേകമില്ലാതായവനു് ഓർമ്മശക്തി ഇല്ലാതാകുന്നു. ഓർമ്മക്കേടിൽ നിന്നു് ബുദ്ധിനാശം ഉണ്ടാകുന്നു. ബുദ്ധിനാശം അവനെ തീരെ നശിപ്പിക്കുന്നു.''[8]

എന്നാൽ മനസ്സിനു് ഒന്നിനോടും താത്പര്യമില്ലാതിരിക്കാൻ സാധിക്കുകയില്ല. ആത്യന്തികമായ ഒരൊററ ലക്ഷ്യത്തിൽ അതിനെ ഉറപ്പിച്ചു നിറുത്തുമ്പോഴം നൈമിഷികമായ കൊച്ചുകൊച്ചു താത്പര്യങ്ങളിൽ നിന്നു് അതു സ്വയം പിന്തിരിഞ്ഞുകൊള്ളും. അതുകൊണ്ടു്, വിരക്തിയുടെ മറുവശം എന്ന നിലയിൽ എപ്പോഴും ഉണ്ടായിരിക്കേണ്ടതാണു് പരമമായ ലക്ഷ്യത്തിൽ മനസ്സിനെ ഉറപ്പിച്ചുനിറുത്തുക എന്നതു്. അവ അന്യോന്യം പരിപൂരകമാണു്.

### അനഹങ്കാരം

ശരീരത്തോടുകൂടി വർത്തിക്കുന്ന വ്യക്തിയാണു് താനെന്നും, മററുള്ളതെല്ലാം തന്നിൽ നിന്നന്യമാണെന്നും കരുതിക്കൊണ്ടു ജീവിക്കുകയും പ്രതികരിക്കുകയും ചെയ്യുമ്പോഴാണു് ഓരോരുത്തരിലും 'ഞാനെ'ന്ന ഭാവം മുഴച്ചു നിൽക്കുന്നതു്. അതു മുഴച്ചു നിൽക്കുമ്പോഴാണു് മററുള്ളവരുടെ താത്പര്യങ്ങളുമായി പൊരുത്തപ്പെടാതെ, ജീവിതത്തിൽ സംഘർഷങ്ങളുണ്ടാകുന്നതു്. ഇതൊഴിവാക്കുന്നതിനു വേണ്ടതു് തന്നിൽ സത്തയായിരിക്കുന്ന ആത്മവസ്തു കണ്ടെത്തി അതാണു ഞാൻ എന്ന ബോധത്തോടുകൂടി ജീവിക്കുകയാണു്. അങ്ങനെ ഈ അനഹങ്കാരഭാവം ജ്ഞാനിയിൽ എപ്പോഴും തെളിഞ്ഞു കാണും. സത്യാന്വേഷകൻ ഒരു നിഷ്ഠയെന്നവണ്ണം അതു ശീലിക്കേണ്ടതുമാണു്.

### അസക്തി

ഇഷ്ടപ്പെട്ടവ തന്നോടു ചേർന്നിരിക്കണം എന്ന തരത്തിൽ മനസ്സിലുണ്ടാകുന്ന ഒരു ഭാവമാണു് സക്തി. ഇഷ്ടവിഷയങ്ങളെപ്പററി ചിന്തിച്ചിരിക്കുന്നവനിൽ ആദ്യമായുണ്ടാകുന്ന ഭാവമെ

ന്ന നിലയിലാണ് സംഗത്തെ അഥവാ സക്തിയെ ഭഗവദ്ഗീതയിലെ മേലുദ്ധരിച്ച ഭാഗത്തു് ചൂണ്ടിക്കാണിച്ചിരിക്കുന്നതു്. ഇന്ദ്രിയങ്ങൾ അതാതിന്റെ വൃത്തികളിൽ വ്യാപരിക്കുന്നതിനെ തടഞ്ഞുനിറുത്തുന്നതെന്നല്ല ഇതുകൊണ്ടു് അർത്ഥമാക്കുന്നതു്. വിഷയങ്ങളുമായി സന്നികർഷപ്പെട്ടുകൊണ്ടിരിക്കുന്നതു് ഇന്ദ്രിയങ്ങളുടെ ധർമ്മമാണു്. അതിനെ തടയുക എന്നാൽ പ്രകൃതിസഹജമായ ജൈവികപ്രക്രിയകളെ തടയുക എന്നാണർത്ഥം. അതു ജീവിതഗതിയെ തടസ്സപ്പെടുത്തുകയേയുള്ളു. അതിന്റെ സ്ഥാനത്തു്, ഏററവും ആരോഗ്യകരമായമനോഭാവമായി ഭഗവദ്ഗീത എടുത്തു കാണിച്ചിരിക്കുന്നതു്: ഗുണാഗുണേഷു വർത്തന്ത ഇതി മത്വാ ന സജ്ജതേ [9] എന്നാണു്. എന്നു പറഞ്ഞാൽ, പ്രകൃതിസഹജമായ ഗുണങ്ങൾ അവയുടെ ഗുണങ്ങളിൽ സ്വാഭാവികമായി വർത്തിച്ചുകൊണ്ടിരിക്കുന്നു എന്നു് മനസ്സിലാക്കികൊണ്ടു്, അവയോടു പററിച്ചേരാതെ ഒരുസാക്ഷിയായി വർത്തിക്കുക. അതിനുള്ള മനസ്സിന്റെ കഴിവിനെയാണു് അസക്തി (അരതിർജനസംസദി) എന്നതുകൊണ്ടു് അർത്ഥമാക്കുന്നതു്.

നഗരങ്ങളിലും മററും കാണുന്ന തിരക്കിൽ പെട്ടു ജീവിക്കുന്നതു് ആത്മാനുസന്ധാനത്തിനു് ഒരു തടസ്സമായിരിക്കും. ആളൊഴിഞ്ഞ സ്ഥലത്തു പോയിരുന്നാലും മനസ്സു് സംഘർഷം കൊണ്ടു നിറഞ്ഞതാണെങ്കിൽ ഒരു സ്വസ്ഥതയും അനുഭവപ്പെടുകയില്ല. അതുകൊണ്ടു് ജനക്കൂട്ടത്തിനിടയിൽ കഴിയാനുള്ള താത്പര്യമില്ലായ്മ എന്നതിൽ ആന്തരികവും ബാഹ്യവുമായ തിരക്കുകളെ കണക്കിലെടുക്കണം.

## അദ്ധ്യാത്മജ്ഞാനനിത്യത്വം

തന്റെ സത്തയെത്തന്നെ അധിഷ്ഠാനമാക്കികൊണ്ടു്, പരമമായ സത്യം കണ്ടെത്താനുള്ള ശ്രമമാണു് അദ്ധ്യാത്മജ്ഞാനം. അതിൽ ഉറച്ചു നിൽക്കുന്ന ഭാവമാണു് അദ്ധ്യാത്മജ്ഞാനനിത്യത്വം. അതു തെളിഞ്ഞു കിട്ടുമ്പോഴാകട്ടെ, ആ പരമമായ സത്യം തന്നെയാണു് 'ഞാൻ' എന്ന രൂപം കൈക്കൊണ്ടു് ഇവിടെ ഇരിക്കുന്നതെന്നും, പരമാർത്ഥത്തിൽ രണ്ടും രണ്ടല്ലെന്നും വെളിവായികിട്ടും. അതാണു് തത്ത്വജ്ഞാനാർത്ഥദർശനം. അതായതു്, തത് എന്നും ത്വം എന്നും പറഞ്ഞുപോരുന്നതിനു് ആത്യന്തികമായ അർത്ഥമായിരിക്കുന്നതു് ഒന്നുതന്നെയാണെന്നു് നേരിട്ടനുഭവിച്ചറി

യുന്ന ദർശനം. ജ്ഞാനസാരമായി IV. 35 ശ്ലോകത്തിൽ എടുത്തു കാണിച്ചതു തന്നെയാണ് ഇവിടെ അർത്ഥമാകുന്നതു്.

വേദാന്തത്തിൽ ജ്ഞാനം എന്നതുകൊണ്ടർത്ഥമാകുന്നതു് ഏതെങ്കിലും താത്ത്വികമായ പ്രശ്നത്തിനു് സുനിശ്ചിതമായ പരിഹാരം കണ്ടെത്തുക മാത്രമല്ല; അതു കേവലം ബുദ്ധിവ്യാപാരം മാത്രമാണു്. കണ്ടെത്തിയ സത്യം ആനുഭൂതികമായിത്തീരണം. ഉള്ളംകൈയിലിരിക്കുന്ന നെല്ലിക്കപോലെ വാസ്തവികതയുള്ളതായിത്തീരണം. അപ്പോഴാണതു് ദർശനമാകുന്നതു്. ജീവിതത്തിലെ ഓരോ അംശത്തിലും ജീവിതത്തിൽ നേരിടുന്ന പ്രശ്നത്തിലും, പൊരുളായിരിക്കുന്നത് ആത്മസത്യം മാത്രമാണെന്ന അനുഭവം യാഥാർത്ഥ്യമായിത്തീരണം.

ഞാനായിരിക്കുന്നതും ഞാനല്ലാത്തതുപോലെ തോന്നുന്നതും ഒക്കെ ആത്മസത്യത്തിൻെറ അഥവാ ബ്രഹ്മസത്യത്തിൻെറ ഭാവപ്രതീതികൾ മാത്രമാണെന്നു ദർശിക്കണം. അപ്പോഴാണു് ജ്ഞാതാവു്, ജ്ഞാനം എന്നിവ ഒരേ പൊരുളിൻെറ രണ്ടു വ്യത്യസ്തമുഖങ്ങളെന്ന തരത്തിൽ മിഥുനത്വമുള്ളതായി അനുഭവപ്പെടുന്നതു്. ആ മിഥുനത്വഭാവത്തിൽ ജ്ഞാതാവു് ജ്ഞാനത്തിനു വിഷയമായിരിക്കും. ജ്ഞാനം ജ്ഞാതാവിനും വിഷയമായിരിക്കും. അതുപോലെ ജ്ഞാനം ജ്ഞാതാവിനു് വിഷയിയായിരിക്കും. ജ്ഞാതാവു് ജ്ഞാനത്തിനും വിഷയിയായിരിക്കും.

സൂചനകൾ

1. ആത്മോപദേശശതകം 59, 60
2. ഭഗവദ്ഗീത XVIII.18
3. ,, III.5
4. ദർശനമാല VII.1, 2
5. ഭഗവദ്ഗീത IV.35
6. ,, XIII.7-11
7. ജീവകാരുണ്യ പഞ്ചകം 3
8. ഭഗവദ്ഗീത II.62, 63
9. ,, III.28

# സൂത്രം 10

## ഏവം ജ്ഞാനജ്ഞേയവിഭാഗേ

ഏവം — അതേ പ്രകാരം തന്നെ
ജ്ഞാനജ്ഞേയവിഭാഗേ — ജ്ഞാനം ജ്ഞേയം എന്ന വിഭജനത്തിലും അവ തമ്മിൽ മിഥുനത്വമുള്ളതായി അറിയണം.

[അതേപ്രകാരം തന്നെ ജ്ഞാനവും ജ്ഞേയവും തമ്മിലും മിഥുനത്വമുള്ളതായി അറിയണം.]

ത്രിപുടിയിൽ വരുന്ന ജ്ഞാതൃജ്ഞാനങ്ങളുടെ മിഥുനത്വമാണ് കഴിഞ്ഞ സൂത്രത്തിൽ പരിശോധിച്ചത്. അതേ പ്രകാരമുള്ള മിഥുനത്വം ജ്ഞാനവും ജ്ഞേയവും തമ്മിലുമുണ്ട്. അതാണ് ഇവിടെ ചിന്താവിഷയം. ഇങ്ങനെ ജ്ഞാനസന്ദർഭത്തിൽ പ്രസക്തമായി വരുന്ന മൂന്നു ഘടകങ്ങളെ രണ്ടു ജോടികളായി തിരിച്ച് അതിലെ മിഥുനത്വം മനസ്സിലാക്കാൻ ശ്രമിക്കുന്നത്, ഈ മൂന്നിലും പൊരുളായിരിക്കുന്നത് ഒരൊററ സത്യമാണെന്നുള്ള പരമാർത്ഥം സാധകന് ഉറപ്പായി കിട്ടാൻ വേണ്ടിയാണ്. ജ്ഞാതൃജ്ഞാനങ്ങളും, ജ്ഞാനജ്ഞേയങ്ങളും എന്നീ രണ്ടു മിഥുനത്വഭാവങ്ങളിലും പൊതുവായുള്ളത് ജ്ഞാനമാണ്. ആ ജ്ഞാനം തന്നെയാണ് ഏകമായ സത്യം. അത് അഹങ്കാരാദി വൃത്തികളോടുകൂടി ആന്തരികമായി സോപാധികമാകുമ്പോഴും ജ്ഞാതാവായി. ഇദന്ത എന്ന ഭാവത്തോടുകൂടി ബാഹ്യമായി സോപാധികമാകുമ്പോൾ ജ്ഞേയമായി. ഇങ്ങനെ ഒരേ നിരുപാധികജ്ഞാനം തന്നെ ജ്ഞാതാവായും ജ്ഞേയമായും സോപാധികമാകുന്നതിൻെറ സ്വരൂപം ഗുരു തന്നെ ദർശനമാലയിൽ വ്യക്തമാക്കിയിരിക്കുന്നത് കഴിഞ്ഞ സൂത്രത്തിൻെറ വ്യാഖ്യാനത്തിൽ കണ്ടല്ലോ.

ജ്ഞാനം അഥവാ അറിവ് എന്നതിനെപ്പററിയുള്ള ആധുനികശാസ്ത്രത്തിലെ സങ്കല്പത്തിൽ നിന്നും തുലോം വ്യത്യസ്തമാണ് വേദാന്തത്തിലെ ജ്ഞാനസങ്കല്പം. ആധുനികശാസ്ത്രസങ്കല്പമനുസരിച്ച്, ഒരു വിഷയത്തിൻെറ പ്രതിഫലനം മനസ്സിൽ ഉണ്ടാകുന്നതാണ് അറിവ്. മനസ്സിൽ പ്രതിഫലനം ഉണ്ടാകു

കയെന്നു പറഞ്ഞാൽ തലച്ചോറിലെ നാഡീകോശങ്ങളിൽ ഉണ്ടാകുന്ന ചില രാസമാററങ്ങളുടെയും ഊർജ്ജസംചാലനങ്ങളുടെയും പ്രതിഫലനം എന്നർത്ഥം. എവിടെയാണ് അതു് പ്രതിഫലിക്കുന്നതെന്നു ചോദിക്കരുതു്. 'അറിവു്' എന്നു പറഞ്ഞാൽ ഉടനെ ചോദിക്കുകയായി, 'എന്തിനെ സംബന്ധിക്കുന്ന അറിവു്?' എന്നു്. അങ്ങനെയുണ്ടാകാവുന്ന എല്ലാ അറിവുകളെയും ചേർത്താണ് വേദാന്തത്തിൽ സോപാധികജ്ഞാനം എന്നു വിളിക്കുന്നതു്. അതു് ആന്തരികവിഷയങ്ങളെ സംബന്ധിച്ചാകാം. ബാഹ്യവിഷയങ്ങളെ സംബന്ധിച്ചാകാം. ഈ അറിവുകളെല്ലാം സംഭവിക്കുന്നതു് ഒരു ബോധസത്തയിലാണ്. ആ ബോധസത്ത സ്വന്തം ഉണ്മയെ സ്വയം അറിയുന്നതാണ് നിരുപാധികജ്ഞാനം. അതൊരു വിഷയജ്ഞാനമല്ല. ഒരു വിഷയമെന്ന മട്ടിൽ അറിവിനെ അറിയുക സാധ്യമല്ല. അറിവിനെ അറിഞ്ഞു കഴിയുമ്പോഴേക്കും അറിവും അറിയപ്പെടുന്ന വിഷയവും രണ്ടല്ലാതായിത്തീർന്നു കഴിഞ്ഞിരിക്കും. ഗുരു ഈ തത്ത്വം 'അറിവു്' എന്ന കൃതിയിൽ ഇങ്ങനെ വ്യക്തമാക്കിയിരിക്കുന്നു

അറിവിനെയറിയുന്നിലി—
ങ്ങറിയുന്നേരത്തു രണ്ടുമൊന്നായി. [1]

വേദാന്തചിന്തയുടെ സന്ദർഭത്തിൽ ജ്ഞേയം എന്നൊന്നുണ്ടെങ്കിൽ അതു ബ്രഹ്മമാണ്. എങ്ങും നിറഞ്ഞിരിക്കുന്ന സത്യമാണ് ബ്രഹ്മം. അതിനെ നമുക്കു നേരിട്ടനുഭവിച്ചറിയാവുന്നതു്, നമ്മിൽത്തന്നെ ഇരിക്കുന്ന പൊരുളായിട്ടാണ്. അതായതു്, ആത്മസത്തയായിട്ടു്. അപ്പോൾ ജ്ഞേയമായിരിക്കുന്നതു് ആത്മസത്തയാണെന്നു വരുന്നു. ആത്മസത്തയുടെ സ്വരൂപം അറിവാണ്—ജ്ഞാനമാണ്. ഇവിടെ ജ്ഞാതാവായിരിക്കുന്നതു് ജ്ഞാനസ്വരൂപമായ ആത്മാവാണ്. ജ്ഞേയമായിരിക്കുന്നതും ജ്ഞാനസ്വരൂപമായ ആത്മാവു തന്നെ. ഈ സന്ദർഭത്തിൽ ജ്ഞാനമേതു്, ജ്ഞേയമേതു് എന്നു വകതിരിച്ചു കാണുക പ്രയാസമാകുന്നു. വകതിരിച്ചു കാണണമെന്നു നിർബന്ധമുണ്ടെങ്കിൽ രണ്ടും അന്യോന്യം ജ്ഞാനവും ജ്ഞേയവും ആണെന്നു പറയേണ്ടിവരും. അതാണ് ഈ സൂത്രത്തിന്റെ സാരം.

## ജ്ഞാനം, ജ്ഞേയം, ക്ഷേത്രം

സത്യത്തെ നേരിട്ടു് അനുഭവിച്ചറിയുന്നതിൽ ജ്ഞാതൃജ്ഞാനങ്ങളും ജ്ഞാനജ്ഞേയങ്ങളും എന്ന ഭേദകല്പനയ്ക്കു സ്ഥാനമില്ലെ

ന്നു കണ്ടല്ലോ. എന്നാൽ അങ്ങനെയൊരു ഭേദകല്പന കൂടാതെ ആ അനുഭവത്തെപ്പററി മറെറാരാളിനു വിവരിച്ചു കൊടുക്കാനാകുകയില്ല താനും. അറിവിനെ വാങ്മയമാക്കിത്തീർക്കുമ്പോഠം അവിടെ ഭേദകല്പന കടന്നുവരുന്നു. അങ്ങനെ വാക്കുകളിൽ അനിവാര്യമായി കടന്നുകൂടിയ ഭേദകല്പനയെ സ്വന്തം ധ്യാനത്തിൽ യോഗബുദ്ധികൊണ്ടു നിരാകരിച്ച്, അദ്വൈതാനുഭൂതി പഠിതാവു് സ്വയം കണ്ടെത്തിക്കൊള്ളേണ്ടതാണ്. അതായതു്, ഭേദകല്പനകഠംക്കു സ്ഥാനമുള്ളതു് വാക്കുകളുടെ തലത്തിൽ മാത്രമാണ്. അത്തരത്തിൽ മാത്രം പ്രസക്തിയുള്ള അർത്ഥത്തിൽ ബ്രഹ്മസത്യത്തെ ജ്ഞേയമായി കണ്ടുകൊണ്ടു് ഭഗവദ്ഗീതയിൽ ഇങ്ങനെ വിവരിച്ചിരിക്കുന്നു:

ജ്ഞേയം യത്തത് പ്രവക്ഷ്യാമി യജ്ജ്ഞാത്വാമൃതമശ്നുതേ
അനാദിമത് പരം ബ്രഹ്മ ന സത്തന്നാസദുച്യതേ.
സർവ്വതഃ പാണിപാദം തത് സർവ്വതോഽക്ഷിശിരോമുഖം
സർവ്വതഃ ശ്രുതിമല്ലോകേ സർവ്വമാവൃത്യ തിഷ്ഠതി.
സർവ്വേന്ദ്രിയഗുണാഭാസം സർവ്വേന്ദ്രിയവിവർജ്ജിതം
അസക്തം സർവ്വഭൃച്ചൈവ നിർഗ്ഗുണം ഗുണഭോക്തൃച.
ബഹിരന്തശ്ച ഭൂതാനാമചരം ചരമേവ ച
സൂക്ഷ്മത്വാത്തദവിജ്ഞേയം ദൂരസ്ഥം ചാന്തികേ ച തത്.
അവിഭക്തം ച ഭൂതേഷു വിഭക്തമിവ ച സ്ഥിതം
ഭൂതഭർത്തൃ ച തജ്ജ്ഞേയം ഗ്രസിഷ്ണു പ്രഭവിഷ്ണു ച
ജ്യോതിഷാമപി തജ്ജ്യോതിസ്തമസഃ പരമുച്യതേ
ജ്ഞാനം ജ്ഞേയം ജ്ഞാനഗമ്യം ഹൃദി സർവ്വസ്യ വിഷ്ഠിതം.[2]

(യാതൊന്നിനെ അറിഞ്ഞാൽ മോക്ഷം അനുഭവസിദ്ധമാകുമോ അങ്ങനെയുള്ള ജ്ഞേയം എന്താണെന്നു ഞാൻ പറയാം: സർവ്വാതീതമായ ബ്രഹ്മം ആദിയുള്ളതല്ല. അതു് സത്താണെന്നോ അസത്താണെന്നോ പറയാവുന്നതല്ല. അതു ലോകത്തിൽ സകലയിടത്തും കൈകാലുകളുള്ളതായി, സകലയിടത്തും കണ്ണും തലയും മുഖവും ഉള്ളതായി, സകലയിടത്തും ശ്രവണേന്ദ്രിയം ഉള്ളതായി, എല്ലാററിനെയും പൊതിഞ്ഞു സ്ഥിതിചെയ്യുന്നു. അതു് എല്ലാ ഇന്ദ്രിയങ്ങളുടെയും ഗുണങ്ങളായി പ്രകാശിക്കുന്നു. എന്നാൽ ഇന്ദ്രിയങ്ങളോടു കൂടിയതല്ല താനും. അതു് ഒന്നിനോടും സംഗമില്ലാത്തതും എന്നാൽ സകലതിനെയും ഭരി

കുന്നതും, ഗുണരഹിതവും ഒപ്പം ഗുണഭോക്താവും ആകുന്നു. ഉണ്ടായിട്ടുള്ളതായി എന്തെല്ലാമുണ്ടോ അതിന്റെയെല്ലാം അക ത്തും പുറത്തും അതു സ്ഥിതിചെയ്യുന്നു. ചരമായിരിക്കുന്നതും അചരമായിരിക്കുന്നതും അതു തന്നെ. സൂക്ഷ്മത്വം ഹേതുവായി ട്ട് അതു് അവിജ്ഞേയമാണു് (വിശേഷരൂപത്തിൽ അറിയത്ത ക്കതല്ല). അതു് ഏററവും ദൂരെയുള്ളതും ഏററവും അടുത്തുള്ളതുമാ ണു്. ജ്ഞേയമായ അതു് അവിഭക്തമാണെങ്കിലും സൃഷ്ടിജാല ങ്ങളിൽ വിഭക്തം എന്നപോലെ ഇരിക്കുന്നു. അതു് ഉണ്ടായിട്ടു ള്ളതിനെയെല്ലാം ഭരിക്കുന്നതാണു്. സകലത്തിനെയും തന്നിലേ ക്കു് ഉൾക്കൊള്ളുന്നതാണു്. തിരിയെ പ്രഭവിപ്പിക്കുന്നതാണു്. അതു് പ്രകാശങ്ങൾക്കെല്ലാം പ്രകാശമാണെന്നും ഇരുട്ടിനപ്പുറം ഉള്ളതാണെന്നും പറയപ്പെട്ടിരിക്കുന്നു. ജ്ഞാനവും ജ്ഞേയവും ജ്ഞാനംകൊണ്ടു പ്രാപിക്കേണ്ടതും അതു തന്നെ. അതു് സക ലത്തിന്റെയും ഹൃദയത്തിൽ സ്ഥിതിചെയ്യുന്നു.)

ഇവിടെ ജ്ഞേയത്തെപ്പററിയുള്ള വിവരണമാണു് നൽകി യിരിക്കുന്നതെങ്കിലും അതവസാനം ചെന്നു നില്ക്കുന്നതു് ജ്ഞാന വും ജ്ഞേയവും ജ്ഞാനഗമ്യവും അതു തന്നെയാകുന്നു എന്ന നില യിലാണു്. ജ്ഞാനത്തിനും ജ്ഞേയത്തിനും ജ്ഞാനഗമ്യത്തിനും ഒക്കെ സ്ഥാനമുള്ളതു് യുക്തിചിന്തയുടെ തലത്തിലാണു്. കേവ ലമായ അനുഭൂതിയുടെ തലത്തിലല്ല. അറിവു തന്നെയാണു് ഇന്നതു് ജ്ഞാനം, ഇന്നതു് ജ്ഞേയം, ഇന്നതു് ജ്ഞാനഗമ്യം എന്നു തീരുമാനിക്കുന്നതു്. അതായിത്തീർന്നിരിക്കുന്നതും അറി വു തന്നെയാണു്. അതു് ആത്മാവു തന്നെയാണു്; എന്നു പറ ഞ്ഞാൽ, ബ്രഹ്മം തന്നെയാണു്.

കഴിഞ്ഞ സൂത്രത്തിന്റെ വ്യാഖ്യാനത്തിൽ ഉദ്ധരിച്ച ജ്ഞാ നത്തെപ്പററിയുള്ള വിവരണവും ഇവിടെ ഇപ്പോൾ ഉദ്ധരിച്ച ജ്ഞേയത്തെക്കുറിച്ചുള്ള വിവരണവും ഭഗവദ്ഗീതയിൽ വരുന്ന സന്ദർഭം ഏതെന്നതു് നമ്മൾ പ്രത്യേകം ശ്രദ്ധിക്കേണ്ടതാണു്. ക്ഷേത്ര ക്ഷേത്രജ്ഞ വിഭാഗയോഗത്തിൽ ക്ഷേത്രമേതു്, ക്ഷേത്ര ജ്ഞനേതു് എന്നു് ആദ്യം നിർവചിക്കുന്നു. പിന്നീടു ക്ഷേത്രത്തെ പ്പററിയുള്ള വിവരണം നൽകുന്നു. തുടർന്നു വരേണ്ടതു ക്ഷേത്രജ്ഞ നെപ്പററിയുള്ള വിവരണമാണെങ്കിലും അതു നൽകുന്നില്ല. പക രം ജ്ഞാനജ്ഞേയങ്ങളെ വിവരിക്കുന്നു. ജ്ഞാനമായും ജ്ഞേയ മായും വാക്കുകൾകൊണ്ടു വിവരിക്കാവുന്നതും എന്നാൽ നേരിട്ടു

വാക്കുകൾകൊണ്ടു വിവരിക്കാൻ സാധിക്കാത്തതുമാണ് ക്ഷേത്രജ്ഞൻ എന്നർത്ഥം. ഭഗവദ്ഗീതയിൽ ക്ഷേത്രക്ഷേത്രജ്ഞന്മാരെ നിർവചിക്കുന്നത് ഇപ്രകാരമാണ്:

ഇദം ശരീരം കൗന്തേയ ക്ഷേത്രമിത്യഭിധീയതേ
ഏതദ് യോ വേത്തി തം പ്രാഹുഃ ക്ഷേത്രജ്ഞ ഇതി തദ്വിദഃ. [3]

[ഈ ശരീരമാണ് കൗന്തേയ, ക്ഷേത്രമെന്നു പറയപ്പെടുന്നതു്. ആ ശരീരത്തെ അറിഞ്ഞുകൊണ്ടിരിക്കുന്നതു് ഏതൊന്നാണോ അതിനെ ക്ഷേത്രജ്ഞനെന്നും അറിവുള്ളവർ വിളിക്കുന്നു.] തുടർന്നു ശരീരത്തെ വിവരിക്കുന്നു. ഏററവും സ്ഥൂലമായ പഞ്ചഭൂതങ്ങൾ തുടങ്ങി അഹങ്കാരം, ബുദ്ധി, അവ്യക്തം, പത്തു് ഇന്ദ്രിയങ്ങൾ, അഞ്ചു് ഇന്ദ്രിയവിഷയങ്ങൾ, ഇച്ഛ, ദ്വേഷം, സുഖം, ദുഃഖം, ഇതിൻെറയെല്ലാം സംഘാതം, ചേതന, മനസ്സിൻെറ ഉറപ്പ്, ഇതെല്ലാം ശരീരത്തിൽ പെടുത്തിയാണു കാണുന്നതു്. അതായതു്, ശരീരമെന്നതു് വെറും സ്ഥൂലശരീരമല്ല. വ്യക്തിയെന്ന സത്തയ്ക്കു സ്വരൂപം നൽകുന്ന സ്ഥൂലവും സൂക്ഷ്മവുമായി എന്തെല്ലാമുണ്ടോ അതെല്ലാം ശരീരത്തിൽപ്പെടുന്നു. നാം ജീവനെന്നു സാധാരണ വിളിച്ചുപോരാറുള്ള ചേതന വരെ ശരീരത്തിൽ പെട്ടിരിക്കുന്നു. അതായതു്, നമുക്കു നേരിട്ടറിയാവുന്നതും സങ്കല്പിക്കാവുന്നതും ആയ എന്തെല്ലാം നമ്മുടെ വ്യക്തിസത്തയിലുണ്ടോ അതു ക്ഷേത്രത്തിൽ പെടുന്നു. സങ്കല്പങ്ങൾക്കെല്ലാം അതീതമായി ഇതിനെയെല്ലാം അറിഞ്ഞുകൊണ്ടിരിക്കുന്ന യാതൊന്നുണ്ടോ അതാണ് ക്ഷേത്രജ്ഞൻ. അതിനെ വിവരിക്കാനാവുകയില്ല. അതുകൊണ്ടു വിവരിക്കുന്നുമില്ല. പകരം ആ നിരുപാധികമായ അറിവിൻെറ ജ്ഞാനം, ജ്ഞേയം എന്ന രണ്ടു മുഖങ്ങളെ വിടർത്തി കാണിച്ചുതരുന്നു. അതു വച്ചുകൊണ്ടു് ക്ഷേത്രജ്ഞൻെറ സ്വരൂപം ധ്യാനദൃഷ്ട്യാ കണ്ടെത്തിക്കൊള്ളണം. അതുകൊണ്ടു് ഈ വിവരണങ്ങൾക്കെല്ലാം ശേഷം ഭഗവാൻ പറയുന്നു, ക്ഷേത്രക്ഷേത്രജ്ഞന്മാർ തമ്മിലുള്ള ഈ അന്തരം ജ്ഞാനചക്ഷുസ്സുകൊണ്ടു വേണം കണ്ടെത്തേണ്ടതെന്നു്. അതുപോലെ ഭൂതജാലങ്ങൾ, പ്രകൃതി, മോക്ഷം എന്നിവയും. അത്തരത്തിൽ ജ്ഞാനചക്ഷുസ്സുകൊണ്ടു കാണുന്നവർ മാത്രമേ പരമമായ ലക്ഷ്യത്തെ പ്രാപിക്കുന്നുള്ളു.

ക്ഷേത്രക്ഷേത്രജ്ഞയോരേവമന്തരം ജ്ഞാനചക്ഷുഷാ
ഭൂതപ്രകൃതിമോക്ഷം ച യേ വിദുർയാന്തി തേ പരം. [4]

## അറിവിൻെറ ഏകത

ജ്ഞാതാവ്, ജ്ഞാനം, ജ്ഞേയം—ഈ മൂന്നും അറിവിൽ ഏകമായിരിക്കുന്നു എന്നുള്ളതു് നമ്മുടെ സാധാരണ അനുഭവങ്ങൾ പരിശോധിച്ചു് നോക്കുമ്പോഴും അറിയാം. ഉദാഹരണത്തിനു്, ഒരാൾ ഒരു ചെമന്ന പൂവു് കാണുന്നു. ചെമപ്പെന്ന അനുഭവം ഉണ്ടാകുന്നതു് ആ പൂവിൽ തട്ടി പ്രതിഫലിച്ചു വരുന്ന ഒരു പ്രത്യേക തരംഗദൈർഘ്യമുള്ള രശ്മികൾ കണ്ണിൻെറ കാചംവഴി റെററിനയിൽ തട്ടി, അവിടെ നിന്നും വിദ്യുത്തരംഗങ്ങളായി തലച്ചോറിലെത്തി, അവിടെ ചില മാററങ്ങൾ ഉണ്ടാക്കുമ്പോഴാണു്. നിറത്തെ സംബന്ധിക്കുന്ന ഈ അനുഭവം ഉണ്ടാകുന്നതു് പൂവിൻെറ നിറത്തെ മാത്രം ആശ്രയിച്ചല്ല; സൂര്യരശ്മി, കണ്ണിൻെറ നാഡീപടലങ്ങൾ, തലച്ചോറു്, അതുപോലുള്ള മററു് പല ഘടകങ്ങൾ എന്നിവയുടെയെല്ലാം സ്വഭാവത്തെ ആശ്രയിച്ചുകൂടിയാണു്. ഈ പ്രത്യേകതകൾ ഓരോരുത്തരിലുമുള്ളതു് ഓരോ തരത്തിലാണു്. അതുകൊണ്ടു് ഒരേ പ്രകാശരശ്മിയുടെ പ്രതിഫലനം എന്ന നിലയിൽ ഓരോരുത്തരുടെയും ഉള്ളിലുണ്ടാകുന്ന വർണ്ണാനുഭവം ഓരോന്നായിരിക്കാനേ നിവൃത്തിയുള്ളൂ. അവരവരുടെ ഉള്ളിൽ അനുഭവിക്കുന്നതിനു് ചെമപ്പെന്ന പേരു് എല്ലാവരും കൊടുത്തിരിക്കുന്നു എന്നു മാത്രം. പേരു് ഒന്നാണെങ്കിലും അതിനു് പിന്നിലുള്ള അനുഭവം ഒന്നാണോയെന്നു പരിശോധിച്ചു നോക്കുന്നതിനു വഴിയൊന്നുമില്ല. അതു് കേവലം ആത്മനിഷ്ഠമായ ഒരനുഭവം മാത്രമാണു്. ഓരോരുത്തർക്കും അവരവരുടേതായ രക്തവർണ്ണാനുഭവം ഉണ്ടെന്നുള്ളതു് പൂവിൻെറ രക്തവർണ്ണത്തിൻെറ ഏകതയെ ബാധിക്കുന്നുമില്ല. അതേ സമയം ഓരോരുത്തരും ചെമപ്പിനെ അറിയുന്നവരാണു്. ചെമപ്പെന്ന അറിവു് അവർക്കുണ്ടു്. വെളിയിലിരിക്കുന്ന ചെമന്ന വസ്തു അവർക്കു് ജ്ഞേയവുമാണു്. എന്നാലും ഓരോരുത്തർക്കും അതു ജ്ഞാനമായിത്തീരുന്നതു് ഓരോ തരത്തിലാണു്. അവരുടെ ജ്ഞാനത്തിലുള്ള ജ്ഞേയത്തെയാണു് വെളിയിലിരിക്കുന്നതായി വാസ്തവത്തിൽ കരുതുന്നതു്. അതായതു്, ഉള്ളിൽ അനുഭവപ്പെട്ട ചെമന്ന പൂവു് വെളിയിലിരിക്കുന്നുവെന്നു കരുതുന്നു. ഇതുപോലെ തന്നെയാണു് ലോകത്തിൻെറ കാര്യവും. അതിനെ ഓരോരുത്തരും അനുഭവിച്ചുകൊണ്ടിരിക്കുന്നതു് ഓരോ സ്വരൂപത്തിലാണു്. ആ സ്വരൂപത്തിലാണു് അവർക്കതു് ജ്ഞേയമായിരിക്കുന്നതു്. അതിൻെറ തനിസ്വരൂപം

എന്തെന്നുള്ളതു് ആരും അറിയുന്നില്ല. അങ്ങനെയൊന്നു് ഉണ്ടെന്നുള്ളതും, അതിനെ ജ്ഞാതാവായിരുന്നുകൊണ്ടു് നമ്മൾ അറിയുന്നുവെന്നുള്ളതും നിഷേധിക്കാനാകുന്നില്ല. ജ്ഞാതാവായിരുന്നുകൊണ്ടു ജ്ഞേയത്തെ അറിയുന്നുവെന്നതു് തന്നെയാണു് നമ്മുടെ അസ്തിത്വത്തിലെ ഏററവും വലിയ അജ്ഞേയത. അതായതു്, അറിവാണു്—ജ്ഞാനമാണു്—ഏററവും അജ്ഞേയമായ സത്യം.

ജ്ഞാതൃ ജ്ഞാന ജ്ഞേയങ്ങൾ എന്ന നിലയിൽ വകതിരിച്ചു നാം മനസ്സിലാക്കാറുള്ളതു്, ഏകസത്യമായ അറിവിനെ ഒരു തരത്തിലും ബാധിക്കുന്നില്ല. അതിനു് മാത്രമാണു് ഉണ്മയുള്ളതെന്ന വേദാന്തതത്ത്വം വെളിപ്പെടുത്തുകയാണു് ഒൻപതും പത്തും സൂത്രങ്ങളിൽ ഗുരു നിർവഹിച്ചിരിക്കുന്നതു്. പ്രതീതമാകുന്ന ദ്വൈതങ്ങളെല്ലാം ഒരക്ഷത്തിന്റെ രണ്ടു ധ്രുവങ്ങളാണു്. ആ ധ്രുവങ്ങൾ വച്ചുകൊണ്ടു് അക്ഷത്തിന്റെ സ്വരൂപം കണ്ടെത്തുകയാണു വേണ്ടതു്. ജ്ഞാതൃജ്ഞാനങ്ങൾ, ജ്ഞാനജ്ഞേയങ്ങൾ എന്ന ദ്വൈതകല്പനയുടെ സഹായത്തോടുകൂടി ജ്ഞാനത്തിന്റെ ഏകതയെ വെളിവാക്കിയിരിക്കുന്നതിന്റെ പിന്നിലുള്ളതു് ഈ തത്ത്വമാണു്. കാന്തത്തിനു് ഉത്തരധ്രുവവും ദക്ഷിണധ്രുവവുമുണ്ടു്. ഈ രണ്ടു് വിപരീതധ്രുവവും ഉണ്ടെങ്കിലേ കാന്തം കാന്തമാകുകയുള്ളൂ. കാന്തത്തെ കാന്തമായി തിരിച്ചറിയുന്നതിനുള്ള വഴിയും ഈ വിപരീതധ്രുവങ്ങൾ തന്നെ. അതുപോലെയാണു് ഈ രണ്ടു് സൂത്രങ്ങളിലായി അവതരിപ്പിച്ചിരിക്കുന്ന, പ്രത്യക്ഷത്തിൽ വിപരീതസ്വഭാവമുള്ള, ദ്വൈതങ്ങൾ വച്ചുകൊണ്ടു് അദ്വയമായ സദ്വസ്തുവിനെ അഥവാ ചിദ്വസ്തുവിനെ കണ്ടെത്തേണ്ടതു്. ചുരുക്കിപ്പറഞ്ഞാൽ, കേവലമായ അറിവിനെ അറിവിനു് വിഷയമാക്കുക സാധ്യമല്ല. സ്വാത്മസത്തയായി സാക്ഷാത്കരിക്കാനേ ആകൂ. അനന്തമായ സംവിത്സാഗരത്തിലെ 'സംവിത്'—അറിവു്) ഒരു തുള്ളി മാത്രമാണു താൻ എന്നു അയാൾ സാക്ഷാത്കരിക്കുന്നു. തുള്ളിയായും കടലായും ഇരിക്കുന്നതു് ഒരേ വെള്ളം തന്നെ. ഈ ആത്മജ്ഞാനം ഒഴികെയുള്ള എല്ലാ അറിവും ജ്ഞാതാവിനെയും ജ്ഞേയത്തെയും രണ്ടായി കാണുന്നതു മുഖാന്തിരം ഉണ്ടാകുന്നതാണു്. സൂത്രകർത്താവായ ഗുരു ഈ തത്ത്വം 'ആത്മോപദേശശതക'ത്തിൽ ഇങ്ങനെ വെളിവാക്കിയിരിക്കുന്നു:

അറിവിലിരുന്നപരത്വമാന്നിടാതീ-
യറിവിനെയിങ്ങറിയുന്നതെന്നിയേ താൻ

പരവശനായറിവീല പണ്ഡിതൻ തൻ—
പരമരഹസ്യമിതാരു പാർത്തിടുന്നു! 5

അതായത്ു്, അറിവാകുന്ന പരമസത്യത്തിൽ നിന്നു് വേറല്ല ഞാനെന്ന അനുഭവത്തോടുകൂടി ഈ അറിവിനെ അറിയുകയല്ലാതെ, ആ അറിവു് അറിയപ്പെടേണ്ട മറെറാന്നാണെന്നു കരുതി, ആ ധാരണയ്ക്കു വശപ്പെട്ടു്, അതിനെ അറിയാൻ ഒരിക്കലും സാധിക്കുകയില്ല. ഇതു് ജ്ഞാനികൾക്കു മാത്രമുണ്ടാകുന്ന ഒരു അനുഭവരഹസ്യമാണു്. ഇതാരറിയുന്നു!

ഈ അറിവിൽത്തന്നെയുള്ള അനന്തമായ മായാശക്തി മുഖാന്തരം പ്രതീതമാകുന്ന അനന്തമായ കർമ്മവൈഭവമാണു വിഷയത്തെയും വിഷയിയെയും അതിൽ തന്നെ പ്രതീതമാക്കുന്നതു്. എന്തിനു പ്രതീതമാകുന്നുവെന്നു ചോദിച്ചാൽ, തന്നിൽ തന്നെ അന്തർഭവിച്ചിരിക്കുന്ന സാധ്യതകൾ സ്വയം കണ്ടറിയുന്നതിലെ ആനന്ദം അനുഭവിക്കുന്നതിനു്. അതായതു്, ആത്മാവിന്റെ ആനന്ദസ്വരൂപം യഥാർത്ഥവൽക്കരിക്കുന്നതിനു വേണ്ടിയാണു് ചിദ്സ്വരൂപം അനന്തമായ വൈഭവങ്ങളോടു കൂടിയതായിരിക്കുന്നതു്. എന്നുവച്ചാൽ നമ്മൾ ഓരോരുത്തരും അറിവാണു്. ആ അറിവു തന്നെ സ്വയം അറിയപ്പെടുന്ന വിഷയമായി പ്രകടമാകുന്നു. 'അറിവു്' എന്ന കൃതിയിൽ ഗുരു ഇക്കാര്യം ഇങ്ങനെ വ്യക്തമാക്കിയിരിക്കുന്നു:

അറിവെന്നതു നീ, യതു നി—
ന്നറിവിട്ടറിയപ്പെടുന്നതെന്നായി. 6

ഈ വരികൾ ഗുരു ശിഷ്യനോടു പറയുന്ന രൂപത്തിലുള്ളതാണു് തുടർന്നു്, അറിയപ്പെടുന്നതിനെ അഥവാ വിഷയത്തെ തരം തിരിച്ചു കാണുന്നു. വിഷയത്തെ നമുക്കു രണ്ടായി തരം തിരിക്കാം ഒന്നു് അറിയാവുന്നതു്, ഒന്നു് അറിയാനാകാത്തതു്. ഗുരു പറയുന്നു, 'അറിയപ്പെടുമിതു രണ്ടു്, ഒന്നു് അറിയുന്നുണ്ടെന്നും ഒന്നു് അതില്ലെന്നും.' 7

അറിയാനൊക്കാത്ത വിഷയത്തെ വിഭജിക്കാനാകുകയില്ല. അതിനെപ്പററി ഒന്നും അറിഞ്ഞുകൂടല്ലോ. അതുകൊണ്ടു് അതു് ഏകമാണു്. അറിയപ്പെടാത്ത ഏകം ബ്രഹ്മം തന്നെയാണു്. അറിയാവുന്ന വിഷയങ്ങളെ വീണ്ടും തരം തിരിക്കാം. അഞ്ചു് ഇന്ദ്രിയ വിഷയങ്ങൾ, 'ഞാനറിയുന്നു' എന്ന അറിവു്, 'ഇതറി

വു്'' എന്ന അറിവു് എന്നിങ്ങനെ. അങ്ങനെ അറിയാവുന്ന വിഷയങ്ങൾ ഏഴു തരം. അറിയാനാകാത്തതു് ഒന്നു്. ഇങ്ങനെ ആകെ എട്ടു് എന്നു ഗുരു പറയുന്നു. 'അറിയുന്നവനെന്നറിയാം, അറിവെന്നറിയുന്നവനും, എന്നാകിൽ; അറിവൊന്നു്, അറിയുന്നവനൊന്നു്, അറിയുന്നതിലാറു്, ഇതെട്ടുമായീടും.'[8]

ഇതെല്ലാം കഴിഞ്ഞിട്ടു്, ഈ വിഭജനങ്ങളുടെയെല്ലാം അത്ഥമില്ലായ്മയും ഗുരു തന്നെ എടുത്തു പറയുന്നു. വിശ്ലേഷണപദ്ധതി വച്ചുകൊണ്ടു് എല്ലാം വിടർത്തിവച്ചു മനസ്സിലാക്കാൻ ശ്രമിക്കുമ്പോഴേ ഈ വിഭജനങ്ങൾക്കെല്ലാം സ്ഥാനമുള്ളൂ. അല്ലാതെ നോക്കിയാൽ ഉള്ളതു് ഒന്നു മാത്രം. അതാണു് അറിവു്. അതാണാത്മാവു്. അതാണു് ബ്രഹ്മം. അറിവെന്ന കൃതി അവസാനിപ്പിച്ചുകൊണ്ടു് ഗുരു പറയുന്നു, ''അറിവിങ്ങനെ വെവ്വേറായു് അറിയപ്പെടും, എന്നതും വിടർത്തീടിൽ.''[9]

## ജ്ഞാനത്തിന്റെ പിരിവുകൾ

ജ്ഞേയത്തെ എട്ടായി തരം തിരിക്കുന്നതുപോലെ തന്നെ ജ്ഞാനത്തെയും ഗുരു അതേ സന്ദർഭത്തിൽ എട്ടായി തിരിക്കുന്നു. കേവലമായ ഒരറിവു തന്നെയാണു് അറിയുന്നവനായും അറിയപ്പെടുന്നവനായും ഭാവം പകരുന്നതെന്നു കണ്ടല്ലോ. അറിയുന്നവൻ എന്ന ഭാവത്തിൽ അറിവിന്റെ പൊരി വീണു് അതു സ്വയം ചീന്തി അഞ്ചായതാണു് ഇന്ദ്രിയജ്ഞാനങ്ങൾ. ഇങ്ങനെ അഞ്ചു ഇന്ദ്രിയജ്ഞാനങ്ങൾ, അറിയുന്നവൻ എന്ന അറിവു്, 'ഇതു് അറിവെന്ന അറിവു്, 'ഞാൻ' എന്ന അറിവു് അഥവാ ആത്മജ്ഞാനം ഇങ്ങനെ എട്ടായി പിരിഞ്ഞു നിൽക്കുന്നു. 'അറിവു്'' എന്ന കൃതിയുടെ 14, 15 ശ്ലോകങ്ങളിൽ ഗുരു ഇതും വ്യക്തമാക്കിയിട്ടുണ്ടു്.

സാത്വികം, രാജസം, താമസം എന്ന തരത്തിലുള്ള വിഭജനമാണു് ജ്ഞാനത്തിനു ഭഗവദ്ഗീത നൽകിയിട്ടുള്ളതു്. ആ നിർവചനങ്ങൾ ഇങ്ങനെയാണു്:

സർവ്വഭൂതേഷു യേനൈകം ഭാവമവ്യയമീക്ഷതേ
അവിഭക്തം വിഭക്തേഷു തജ്ജ്ഞാനം വിദ്ധി സാത്വികം.

പൃഥക്ത്വേന തു യജ്ജ്ഞാനം നാനാഭാവാൻ പൃഥഗ്വിധാൻ
വേത്തി സർവ്വേഷു ഭൂതേഷു തജ്ജ്ഞാനം വിദ്ധി രാജസം.

യത്തു കൃത്സ്നവദേകസ്മിൻ കാര്യേ സക്തമഹൈതുകം
അതത്ത്വാർത്ഥവദല്പം ച തത്താമസമുദാഹൃതം. [10]

[വിഭജിക്കപ്പെട്ടതായിരിക്കുന്ന സകല ഭൂതജാലങ്ങളിലും അവിഭക്തമായും അവ്യയമായും ഏകമായും ഇരിക്കുന്ന തത്ത്വത്തെ യാതൊരറിവുകൊണ്ട് കണ്ടുകൊണ്ടിരിക്കുന്നുവോ ആ ജ്ഞാനത്തെ സാത്ത്വികജ്ഞാനം എന്നറിഞ്ഞാലും.

യാതൊരറിവാണോ സകല ഭൂതജാലങ്ങളെയും വെവ്വേറെ വിധത്തിലുള്ളതായും നാനാഭാവങ്ങളോടു കൂടിയതായും ഒററ തിരിച്ചറിയുന്നതു്, അതു് രാജസജ്ഞാനമാണെന്നു് അറിഞ്ഞാലും.

യാതൊരറിവാണോ ഒരൊററ കാര്യത്തെ പൂർണ്ണസത്യമെന്നപോലെ കണ്ടിട്ട് അതിനോടു സക്തി വച്ചുപുലർത്തുകയും, അതിനൊരു കാരണമുണ്ടെന്നു അറിയാതിരിക്കുകയും, തത്ത്വാർത്ഥ പ്രകാരം ഉള്ളതല്ലാതിരിക്കുകയും, അല്പമാത്രമായിരിക്കുകയും ചെയ്യുന്നതു് അതു താമസമായ അറിവെന്നു പറയപ്പെട്ടിരിക്കുന്നു.]

ഭഗവദ്ഗീതയിലെ ഈ വിഭജനം അറിവ് ആത്മസാക്ഷാത്കാരത്തിനു് ഉതകുന്നതാണോ അല്ലയോ എന്ന തരത്തിലുള്ള മൂല്യവിവേചനം വച്ചുകൊണ്ടുള്ളതാണ്. നാരായണഗുരു നടത്തിയിരിക്കുന്ന വിഭജനമാകട്ടെ, അറിവിൻെറ വ്യാപാരങ്ങളുടെ മൂല്യം നിശ്ചയിക്കുകയല്ല ചെയ്യുന്നതു്, സദസത്തുവെന്ന നിലയിലുള്ള ചിദസത്തു സദാത്മകമായ ഏതെല്ലാം തരത്തിൽ ഭാവം പകരുന്നുവെന്നു മാത്രമാണു കാണിക്കുന്നതു്. അറിവിൻെറ സത്താപരമായിട്ടുള്ള വിഭജനമാണതെന്നു പറയാം.

സത്താപരമായി ഗുരു പറയുന്നതുപോലെ എട്ട് വിഭാഗങ്ങളോടുകൂടിയതായി കണ്ടാലും, ഭഗവദ്ഗീത മൂല്യാധിഷ്ഠിതമായി പറയുന്ന സത്ത്വരജസ്തമോ ഗുണങ്ങളോടു കൂടിയതായി കണ്ടാലും, ജ്ഞാതൃജ്ഞാനജ്ഞേയങ്ങളെന്ന ത്രിപുടിയായി കണ്ടാലും, ഇതെല്ലാമായി ഭാവം പകർന്നിരിക്കുന്ന കേവലമായ അറിവ് അവിഭാജ്യമാണ്, ഏകമാണ്. അതാണ് ആത്മാവു്, അതാണ് ബ്രഹ്മം. സത്യാന്വേഷകൻെറ ലക്ഷ്യം, ആ സത്യം തന്നെയാണ്, താനാകുന്ന സത്യമായിരിക്കുന്നതെന്നു സാക്ഷാത്കരിക്കുകയാണ്. എല്ലാ വിഭജനങ്ങൾക്കും അതീതമായ അറിവിൻെറ അദ്വൈതത സാക്ഷാത്കരിക്കുന്നതിനെ ഗുരു വിവരിച്ചിരിക്കുന്നതു് ഇങ്ങനെയാണ്.

അറിവുമറിഞ്ഞിടുമർത്ഥവും പുമാൻ ത—
ന്നറിവുമൊരാദിമഹസ്സു മാത്രമാകും;
വിരളത വിട്ടു വിളങ്ങുമമ്മഹത്താ—
മറിവിലമർന്നതു മാത്രമായിടേണം. [11]

സൂചനകൾ

1. അറിവ് 5
2. ഭഗവദ്ഗീത XIII.13-18
3. ,, XIII.2
4. ,, XIII.35
5. ആത്മോപദേശശതകം 63
6. അറിവ് 12
7. ,, ,,
8. ,, 14
9. ,, 15
10. ഭഗവദ്ഗീത XVIII.20-22
11. ആത്മോപദേശശതകം 4

# സൂത്രം 11

## ഏകൈകം രുദ്രത്വമാസീദിതി

| | | |
|---|---|---|
| ഏകൈകം | = | ഓരോന്നും വെവ്വേറെ ആയാൽ (ജ്ഞാതൃ ജ്ഞാനജ്ഞേയങ്ങളെ വെവ്വേറെ കണക്കാക്കിയാൽ) ഓരോന്നിനും |
| രുദ്രത്വം | = | രുദ്രഭാവം (ദുഃഖത്തിനിടയാക്കുന്ന ഭാവം) |
| ആസീത് ഇതി | = | ആദി മുതൽക്കേ ഉണ്ടായിരുന്നുവെന്ന് അറിയണം. |

[ജ്ഞാതൃജ്ഞാനജ്ഞേയങ്ങളെ വെവ്വേറെ കണക്കാക്കിയാൽ ഓരോന്നിനും രുദ്രഭാവം (ദുഃഖത്തിനിടയാക്കുന്ന ഭാവം) ആദിമുതൽക്കേ ഉണ്ടായിരുന്നുവെന്നറിയണം.]

'മനുഷ്യൻ' എന്ന വാക്കിനർത്ഥം മനുവിന്റെ സന്തതി പരമ്പരയിൽ പെട്ടവൻ എന്നാണ്. മനനം ചെയ്യുന്ന ശീലമുള്ളവനാണ് മനു. മനനശീലമാണ് മനുഷ്യന്റെ പ്രത്യേകത. എന്നാൽ സാധാരണഗതിയിലുള്ള മനുഷ്യന്റെ മനനം അഥവാ ചിന്ത സ്വന്തം ഉണ്മയെപ്പററി വ്യക്തമായ ധാരണ മനുഷ്യന് ഉണ്ടാക്കിക്കൊടുക്കുന്നില്ല. തന്നിൽ നിന്നു വേറെ എന്നവണ്ണം ഇരിക്കുന്നതും, തനിക്കറിവിനു വിഷയമായിരിക്കുന്നതുമായ ഈ ലോകത്തിന്റെ സ്വരൂപമെന്തെന്നും വ്യക്തമാക്കിക്കൊടുക്കുന്നില്ല. തന്റെയും താൻ ജീവിക്കുന്ന ലോകത്തിന്റെയും സ്വരൂപം അറിഞ്ഞാലേ ഓരോരുത്തർക്കും അവരവരോടു നീതി പുലർത്തിക്കൊണ്ടും, തന്നോടു തന്നെ പൊരുത്തപ്പെട്ടുകൊണ്ടും, ഈ ലോകജീവിതത്തെ നിയന്ത്രിക്കുന്ന പ്രകൃതിനിയമങ്ങളോടു പൊരുത്തപ്പെട്ടുകൊണ്ടും സന്തുഷ്ടനായി ജീവിക്കാനാകുകയുള്ളു. ഓരോരുത്തരും ജ്ഞാതാവാണ്. കാണുന്ന ലോകം ജ്ഞേയമാണ്. അതിനെയെല്ലാം സംബന്ധിക്കുന്ന ജ്ഞാനം നിരന്തരം ഉണ്ടായിക്കൊണ്ടിരിക്കുന്നു. ആ ലോകത്തിന്റെ ഒരു അവിഭാജ്യഘടകമാണ് ഓരോരുത്തരും, അവർക്കു് ലോകത്തെപ്പററിയുള്ള അറിവും. സത്തയിൽ ഞാനും ലോകവും രണ്ടല്ല. അതായതു്, ജ്ഞാതാവും ജ്ഞേയവും ജ്ഞാനവും സത്തയിൽ ഒന്നാണ്. ഈ വെളിവിന്റെ അഭാവമാണ് നമ്മുടെ സാധാരണ ജീവിതത്തിലുള്ളതു്.

ആ ഏകസത്തയാകട്ടെ, കേവലം അറിവ് അഥവാ ചിദ്വസ്തു മാത്രമാണ് താനും. ഇങ്ങനെ അറിയാതിരിക്കുന്നിടത്തോളം കാലം അയാൾ ചുററും കാണുന്നത്, തനിക്കു നേരിടേണ്ടിവരുന്ന നാനാതരം വസ്തുജാലങ്ങളും പ്രതിഭാസങ്ങളും ജീവികളും ചേർന്ന ലോകത്തെയാണ്. അതിനെയെല്ലാം കണ്ടുകൊണ്ടും നേരിട്ടുകൊണ്ടും ഇരിക്കുന്ന താൻ അതിൽ നിന്നും വേറെയാണെന്നും തോന്നും. ഈ തെററായ കാഴ്ചപ്പാടിനെയാണ് അജ്ഞാനമെന്നു വിളിച്ചുപോരുന്നത്. ജീവിതത്തിലെ എല്ലാ ഭയങ്ങൾക്കും ദുഃഖങ്ങൾക്കും കാരണം മറെറാന്നല്ല. അതുകൊണ്ട് ജീവിതത്തിലെ ദുഃഖങ്ങൾക്കെല്ലാം അന്തിമമായിട്ടുള്ള പരിഹാരം, താനും തനിക്കു ദുഃഖകാരണമായിരിക്കുന്ന ലോകവും രണ്ടു സത്തയല്ല എന്ന വെളിവുണ്ടാവുകയാണ്. ദുഃഖമുണ്ടാകുന്നതെപ്പോഴും 'മറെറാന്നു' മുഖാന്തരമാണ്. ഭയക്കുന്നതും 'മറെറാന്നിനെ' തന്നെ. എന്നാൽ സകലത്തിനെയും തന്നിൽ നിന്നന്യമല്ലാതെ കാണുമ്പോൾ ദുഃഖകാരണമായി 'മറെറാന്നി'ല്ല; ഭയക്കേണ്ടതായി 'മറെറാന്നി'ല്ല.

ലോകത്തിലും തന്നിലും ഒരുപോലെ പൊരുളായിരിക്കുന്ന ആത്മസത്യം ഒരേസമയം സത്തും ചിത്തും ആനന്ദവുമാണല്ലോ. ആത്മാവിൻെറ ആനന്ദസ്വരൂപത ജീവിതത്തിൽ ഭാവരൂപം കൈക്കൊള്ളുമ്പോൾ പ്രതീതമാകുന്ന നിഷേധാത്മകഭാവമാണ് ദുഃഖം. പ്രസാദാത്മകഭാവമാണ് സുഖം. അതായത്, സുഖവും ദുഃഖവും ഒരുപോലെ ആത്മാവിൻെറ ആനന്ദസ്വരൂപതയുടെ പ്രകടഭാവങ്ങൾ മാത്രമാണ്. രണ്ടനുഭവങ്ങളും ഉണ്ടാകുന്നത് അറിവിലാണ്, ആത്മാവിലാണ്. ബാഹ്യമായ ഒരു വസ്തു മുഖാന്തരമാണ് സുഖാനുഭവമോ ദുഃഖാനുഭവമോ ഉണ്ടാകുന്നതെന്നുന്നത് ഒരു വലിയ മിഥ്യാധാരണയാണ്. അനുഭവം, സുഖമായാലും ദുഃഖമായാലും, ഉണ്ടാകുന്നത് ഉള്ളിലാണ്. ആ ആന്തരികഭാവം രൂപം കൊള്ളുന്നതിനു് ഒരു നിമിത്തകാരണം മാത്രമായിക്കുന്നതേയുള്ളു ബാഹ്യവിഷയം.

ജ്ഞാതാവിനെയും ജ്ഞേയത്തെയും ജ്ഞാനത്തെയും ഒരു പൊരുളായി, തന്നിൽ നിന്നന്യമല്ലാതെ, കാണുമ്പോൾ ഭയത്തിനും ദുഃഖത്തിനും അവസരമില്ല. ഈ മൂന്നിനെയും വെവ്വേറെ ഉള്ളതായി കരുതുമ്പോൾ ജീവിതം ദുഃഖംകൊണ്ടു നിറയുന്നു. ഇങ്ങനെ ദുഃഖത്തിൻെറ അടിസ്ഥാനപരമായ കാരണം ചൂണ്ടിക്കാട്ടുകയാണ് ഗുരു ഈ സൂത്രത്തിൽ ചെയ്യുന്നത്. ദുഃഖാനുഭവ

ത്തിനു് അവസരം ഉണ്ടാകുന്ന സന്ദർഭങ്ങാം നിരവധിയാണു്. ഒരു ദുഃഖാനുഭവവും ശാശ്വതമായി നിലനില്ക്കുന്നില്ല. സംഭവങ്ങാം മാറി മാറി വന്നുകൊണ്ടിരിക്കുന്നു; അവയെ സുഖദുഃഖങ്ങളായി നമ്മാം അനുഭവിച്ചുകൊണ്ടിരിക്കുന്നു.

എല്ലാവർക്കും ഭയമുള്ളതും എല്ലാവരെയും ദുഃഖിപ്പിക്കുന്നതും മരണമാണു്. മരണത്തിൽ നിന്നും കരകയററമില്ല. എന്നാൽ മരണവും ജനനവും കേവലം പ്രതീതമായ ഭാവങ്ങളുടെ തലത്തിൽ മാത്രം സംഭവിക്കുന്നതാണെന്നും, പ്രതീതികാംക്കെല്ലാം ആധാരമായിരിക്കുന്ന സത്യം മരിക്കുകയും ജനിക്കുകയും ചെയ്യുന്നില്ലെന്നും, ആ സത്യമാണു ഓരോരുത്തരുമായിത്തീർന്നിരിക്കുന്നതെന്നും വെളിവായിക്കഴിയുമ്പോാം, മാറി മാറി വരുന്ന പ്രതീതിയല്ല ഞാൻ, അവയ്ക്കാധാരമായ സത്യമാണു് ഞാൻ, എന്ന ദൃഢബോധമുണ്ടാകും. അപ്പോഴേക്കും താൻ മരണമില്ലാത്തവനാണെന്ന അനുഭവവും ഉണ്ടാകും. അങ്ങനെയാണു് സത്യമറിഞ്ഞവൻ അമൃതനും ഭയരഹിതനുമായിത്തീരുന്നതു്. ഏകമായ സത്യത്തെ അറിയാതെ, പ്രത്യക്ഷത്തിൽ കാണുന്ന പ്രതീതികാം മാത്രമാണു് സത്യമെന്നു കരുതുന്നവർ ജനനമരണങ്ങളെ വാസ്തവികത ഉള്ളതായി കരുതുന്നു. മരണത്തെ ഭയക്കുന്നു. അതവരെ മൃതരാക്കിത്തീർക്കുന്നു. സൂത്രകർത്താവായ ഗുരു 'ദർശമാല' യിൽ പറയുന്നു,

യഃ പശ്യതീഹ നാനേവ
മൃത്യോർമൃത്യും സ ഗച്ഛതി.

(ആരാണോ ഇവിടെ പലതുള്ളതായി കാണുന്നതു്, അവൻ മരണത്തിൽ നിന്നും മരണത്തിലേക്കു പോകുന്നു.]

## രുദ്രത്വം

ശിവന്റെ മറെറാരു പേരാണു രുദ്രൻ. ദുഷ്ടന്മാരെ രോദിപ്പിക്കുന്നവൻ (കരയിപ്പിക്കുന്നവൻ) എന്നാണു് ഈ വാക്കിനർത്ഥം. ഇതിന്റെ നേരേ വിപരീതാർത്ഥമാണു ശിവൻ എന്ന വാക്കിനുള്ളതു്; മംഗളകാരിയായിട്ടുള്ളതു് എന്നു്. അതായതു്, ശിവൻ ഒരേസമയം മംഗളകാരിയാണു്, കരയിപ്പിക്കുന്നവനുമാണു്. ബ്രഹ്മാവിഷ്ണുമഹേശ്വരന്മാരിൽ മഹേശ്വരനായ ശിവന്റെ കർത്തവ്യം സംഹാരമാണല്ലോ. സംഹാരത്തെ അഥവാ മരണത്തെ ആരും മംഗളകരമായി കണക്കാക്കുന്നില്ല. എന്തു വിലകൊടു

ത്തും മരിക്കാതിരിക്കാനാണല്ലോ എല്ലാവരും ശ്രമിക്കുന്നത്. എന്നാൽ പ്രപഞ്ചത്തിൻെറ ഗതിയിൽ നിരന്തരം മാററങ്ങാം സംഭവിച്ചുകൊണ്ടിരിക്കുന്നു. പഴയ ഭാവങ്ങാം പോയി പുതിയ ഭാവങ്ങാം വരുന്നു. ഒരു ഭാവം മാറാതെ പുതിയൊരു ഭാവം ഉണ്ടാകാൻ സാദ്ധ്യമല്ല. പഴയ ഭാവം ഇല്ലാതാകുന്നതാണ് മരണം; പുതിയ ഭാവം ഉണ്ടാകുന്നത് ജനനവും. ജീവിതം നിത്യനൂതനമാണ്. ആ നിത്യനൂതനത നിലനില്ക്കുന്നതു പഴയ ഭാവങ്ങളുടെ തിരോഭാവത്തിലും പുതിയ ഭാവങ്ങളുടെ ആവിർഭാവത്തിലുമാണ്. ഇത്തരത്തിൽ പഴയ ഭാവങ്ങളെ തിരോഭവിപ്പിച്ചു ജീവിതത്തെ നിത്യനൂതനവും മംഗളകരവുമാക്കിത്തീക്കുകയാണു ശിവൻ ചെയ്യുന്നത്. അങ്ങനെയാണ് ശിവൻ ശിവനായത്. അതായത്, ശിവൻ ശിവനായത് ജീവിതത്തെ ആകവേ നോക്കിക്കാണുമ്പോഴാണ്. എന്നാൽ വ്യക്തിയുടെ വശത്തുനിന്നു നോക്കുമ്പോാം സ്ഥിതി മറിച്ചാണ്. ആരും മരിക്കാനിഷ്ടപ്പെടുന്നില്ല. മരണത്തെ ഭയക്കുന്നു. മരിക്കുമ്പോാം കരയുന്നു. ഇതെല്ലാം കേവലം വ്യക്തിബന്ധങ്ങാംക്കും വ്യക്തിതാല്പര്യങ്ങാംക്കും മൂല്യം നല്കുമ്പോഴുള്ള വികാരങ്ങളാണ്. ആ കാഴ്ചപ്പാടിൽ നിന്നു നോക്കുമ്പോാം ശിവൻ രുദ്രനാണ്. അവിടെ ആകെ ജീവിതത്തിൻെറ നിലനില്പല്ല; അവരവരുടെ നാശമാണ് ശ്രദ്ധയിൽ വരുന്നത്. ബാക്കിയെല്ലാം തന്നിൽനിന്നന്യം. ഇങ്ങനെ തന്നെയും ലോകത്തെയും വെവ്വേറെ കാണുമ്പോാം, അതായത്, ജ്ഞാതാവിനെയും ജ്ഞേയത്തെയും വെവ്വേറെ കാണുമ്പോാം, ജീവിതം ദുഃഖമയമായിക്കഴിഞ്ഞു.

പുരാണകഥകളിൽ ഏകാദശരുദ്രന്മാരെപ്പററിയുള്ള പരാമർശമുണ്ട്— അജൈകപാത്, അഹിർബുധ്ന്യൻ, വിരൂപാക്ഷൻ, സുരേശ്വരൻ, ജയന്തൻ, ബഹുരൂപൻ, അപരാജിതൻ, സാവിത്രൻ, ത്ര്യംബകൻ, വൈവസ്വതൻ, ഹരൻ എന്നിങ്ങനെ. ദുഃഖത്തിനുള്ള അവസരം ജീവിതത്തിലുണ്ടാകുന്നത് പല തരത്തിലാണ്. അവയെ പതിനൊന്നായി സങ്കല്പിച്ചിട്ട് ഏകാദശരുദ്രന്മാർ എന്നു് പേരു നല്കി. അഥവാ പതിനൊന്നു തരം ദുഷ്ടന്മാരെ രോദിപ്പിക്കുന്നവൻ എന്നു് ഭാവന ചെയ്തു. ജീവിതത്തെ രോദനം നിറഞ്ഞതാക്കിത്തീക്കുന്ന ഏററവും വലിയ രുദ്രത ജ്ഞാതൃജ്ഞാനജ്ഞേയങ്ങളെ വെവ്വേറെ കാണുന്നതു തന്നെ.

'ആസീത്'' എന്ന വാക്ക് പ്രത്യേകം ശ്രദ്ധിക്കണം. 'ആയിരുന്നു', 'ഉണ്ടായിരുന്നു' എന്നാണ് അതിനർത്ഥം. എങ്കിലും ശ്രുതികളിൽ പ്രപഞ്ചസൃഷ്ടിയെപ്പററി പരാമർശം വരുമ്പോൾ മാത്രമേ ഈ പദത്തിനു പ്രയോഗമുള്ളു. ഇവിടെ ജ്ഞാതൃജ്ഞാനജ്ഞേയങ്ങൾ വെവ്വേറെ ആയിരിക്കുമ്പോൾ രുദ്രത്വം കൈവരിക്കുന്നു എന്നുള്ളതും പ്രപഞ്ചാരംഭം മുതൽ ഉള്ളതാണെന്ന സാരം.

## ഭയം എന്ന രുദ്രത്വം

മനുഷ്യരെ ഏററവുമധികം പീഡിപ്പിക്കുന്ന വൈകാരികഭാവമാണ് ഭയം. ഭയമുണ്ടാകുമോ എന്ന ഭയം പോലും ഉണ്ടാകാറുണ്ട്. ആർക്കും ഭയമില്ലാത്തതു് അവരവരെ മാത്രമാണ് (ചില മനോരോഗികളുടെ കാര്യം ഒഴികെ). ഭയമുള്ളതു 'മററുള്ളവയെ' അല്ലെങ്കിൽ 'മററുള്ളവരെ'യാണ്. തന്നിൽ നിന്നന്യമല്ലാതെ സകലതിനെയും കാണുന്ന ജ്ഞാനികൾക്കു ഭയക്കേണ്ടതായി ഒന്നുമില്ലെന്നു നേരത്തേ നമ്മൾ ശ്രദ്ധിച്ചുവല്ലോ. ജ്ഞാനി തന്നെക്കാണുന്നതു വെറും ഒരു വ്യക്തിയായിട്ടല്ല; ബ്രഹ്മസത്യമായിട്ടു തന്നെയാണ്. അങ്ങനെ കാണുമ്പോഴാണ് ഭയം ഇല്ലാതാകുന്നതു്. ആ അർത്ഥത്തിൽ ബ്രഹ്മത്തെ അഭയം തന്നെയായി കണക്കാക്കാൻ ബൃഹദാരണ്യകോപനിഷത്തു് മടിക്കുന്നില്ല– 'അഭയം വൈ ബ്രഹ്മ' (അഭയം തന്നെയാണ് ബ്രഹ്മം)[2] എന്നു്. ബ്രഹ്മജ്ഞാനം അഭയാനുഭവമായിത്തീരുമ്പോൾ രുദ്രത്വം ശിവത്വമായി മാറുകയും ചെയ്യുന്നു. ശിവത്വാനുഭവത്തിൽ ഭയമില്ല, ദുഃഖമില്ല. തന്നിൽ നിന്നന്യമെന്നപോലെ കാണപ്പെടുന്ന ലോകത്തിൽ നിന്നു താൻ അന്യനല്ല എന്ന അനുഭവമാണ് ശിവത്വം കൈവരുത്തുന്നതു്. ജ്ഞാനം ഭയത്തെ ഇല്ലാതാക്കിത്തീർക്കുമെന്നു് ഭഗവദ്ഗീതയിലും എടുത്തു പറയുന്നു:

'സ്വല്പമപ്യസ്യ ധർമ്മസ്യ ത്രായതേ മഹതോ ഭയാത്'' (സകലതിനും ആധാരമായിരിക്കുന്ന ഇതിൻെറ അല്പം മാത്രം മതി മഹാഭയങ്ങളിൽ നിന്നും രക്ഷപ്രാപിക്കുവാൻ.)

## സംസാരമെന്ന രുദ്രത്വം

ഈ ലോകജീവിതത്തെ ഒരു ദുഃഖസാഗരമായി കാണുന്നതു് ഭാരതീയരുടെയിടയിൽ പതിവാണ്; അല്പം അതിശയോക്തി കലർത്തിയാണെങ്കിലും. സംസരസാഗരമെന്നാണ് അവര

തിനു പേരു കൊടുത്തിരിക്കുന്നതു്. സംസരിച്ചുകൊണ്ടിരിക്കുന്ന അഥവാ എപ്പോഴും മാറിക്കൊണ്ടിരിക്കുന്ന, കടൽ എന്നർത്ഥം. ഭവസാഗരം എന്നും വിളിച്ചുപോരാറുണ്ടു്. എപ്പോഴും സംഭവങ്ങൾ ഉണ്ടായിക്കൊണ്ടിരിക്കുന്നതുകൊണ്ടാണു് അതു ഭവസാഗരമായതു്. ഈ ഭവസാഗരത്തിൽ പെട്ടിരിക്കുന്ന നമ്മളെ ഒരാവിക്കപ്പലായി വന്നു് അതിൽ നിന്നും കരകയററണമെന്നു 'ദൈവദശകം' എന്ന പ്രാർത്ഥനയിൽ ഗുരു ദൈവത്തോടു പ്രാർത്ഥിക്കുന്നുണ്ടു്. 'നാവികൻ നീ ഭവാബ്ധിക്കൊരാവിവൻതോണി നിൻ പദം' എന്നു്. പ്രാർത്ഥനയുടെ ആരംഭത്തിലാണു് ഈ വരികൾ. അതിൻെറ തുടർന്നു വരുന്ന വരികളിൽ സംസാരരഹസ്യം അറിയാനുള്ള തത്ത്വാവബോധം ഉണ്ടാകണമെന്നു പ്രാർത്ഥിക്കുന്നു. തത്ത്വാവബോധം ഉണ്ടായിക്കഴിയുമ്പോഴാകട്ടെ, സംസാരസാഗരമെന്നു കരുതിയതു് സംസാര സാഗരമല്ലെന്നും, ദൈവത്തിൻെറ മഹിമയാകുന്ന കടലാണെന്നും, സംവിത്ിസാഗരമാണെന്നും, വെളിപ്പെട്ടു കിട്ടും. അപ്പോൾ ആ കടലിൽ നിന്നും കരകയറണമെന്നല്ല, ആ കടലിൽ എക്കാലവും മുങ്ങിക്കിടക്കണമെന്ന ആഗ്രഹമാണു് ഉണ്ടായിപ്പോവുക. ആ സുഖമനുഭവിക്കുന്നതിനുള്ള പ്രാർത്ഥനയോടു കൂടിയാണു് 'ദൈവദശകം' അവസാനിക്കുന്നതു്. 'ആഴമേറും നിൻ മഹസ്സാമാഴിയിൽ ഞങ്ങളാകവേ ആഴണം വാഴണം നിത്യം വാഴണം വാഴണം സുഖം' എന്നു്.

അജ്ഞാനിയാണു് സംസാരസാഗരത്തെ കാണുന്നതു്. അതിൽ ഭദ്രത്വമുണ്ടു്. ജ്ഞാനി അതിനെ സംവിത് സാഗരമായി കാണും. അതു സദാ ശിവമയമാണു്.

## രുദ്രത്വം സദാചാരത്തിൽ

മനുഷ്യൻ ചിന്തിക്കാൻ തുടങ്ങിയ കാലം മുതൽ അവനെ കുഴക്കിക്കൊണ്ടിരിക്കുന്ന ഒരു മൗലികപ്രശ്നമാണു് നന്മയേതു് തിന്മയേതു്, സദാചാരമേതു് ദുരാചാരമേതു് എന്നുള്ളതു്. ധർമ്മശാസ്ത്രം എന്ന പേരിൽ അനേകം അദ്ധ്യാത്മശാസ്ത്രഗ്രന്ഥങ്ങൾ ഈ വിഷയത്തിൽ ഭാരതത്തിൽ ഉണ്ടായിട്ടുണ്ടു്. പാശ്ചാത്യലോകത്തും തത്ത്വചിന്തയിലെ ഒരു പ്രധാനവിഷയമാണു് 'എത്തിക്സ്' (Ethics). ഒരു നാട്ടിൽ സദാചാരമായിരിക്കുന്നതു് മററൊരു നാട്ടിൽ ദുരാചാരമാകാം. ഒരു കാലത്തു് നന്മയായി തോന്നിയതു് പിന്നീടു തിന്മയായി തോന്നാറുണ്ടു്. ഒരാളിൻെറ ജീവി

14

ത്തിൽ തന്നെ ഒരിക്കൽ നല്ലതെന്നു തോന്നിയതു് പിന്നീടു ചീത്തയായി തീർന്നെന്നു വരാം. എന്തിനേറെ, കാലത്തു ചെയ്യുന്ന നല്ല കാര്യം വൈകിട്ടു ചെയ്താൽ ചീത്തയാണെന്നു പോലും കരുതാറുണ്ടു്. നന്മതിന്മകളെപ്പററി നിലനിൽക്കുന്ന ധാരണകളെല്ലാം സോപാധികമാണെന്നർത്ഥം. എന്നും എവിടെയും ഏവർക്കും സ്വീകാര്യമായ ഒരളവുകോൽ നന്മതിന്മകളെ വേർതിരിക്കുന്നതിനു് ഇല്ല എന്നുള്ളതു് ഈ ചിന്താമണ്ഡലത്തിനു് ആകെക്കൂടി ഒരു രുദ്രത്വം കൈവരുത്തിയിരിക്കുന്നു.

ഒരാളുടെ മാനസികവും വാചികവും ശാരീരികവുമായ പ്രവൃത്തികൾ നല്ലതാണോ ചീത്തയാണോ എന്ന വിലയിരുത്തിപ്പോരുന്നതു് അതു മററുള്ളവരെ എങ്ങനെ ബാധിക്കും എന്നുള്ളതു വച്ചുകൊണ്ടാണു്. അതായതു്, താൻ വേറെ മററുള്ളവർ വേറെ എന്ന ധാരണയെ അടിസ്ഥാനമാക്കിക്കൊണ്ടു പ്രശ്നം കൈകാര്യം ചെയ്യുമ്പോഴാണു്, അന്തിമമായ ഒരു പരിഹാരം കാണാതെ അതു രുദ്രത്വം കൈവരിക്കുന്നതു്. ഏകവും സച്ചിദാനന്ദസ്വരൂപവുമായ ആത്മസത്യം കണ്ടറിഞ്ഞവർ, തന്നെയും മററുള്ളവരെയും വെവ്വേറെ കാണുന്നില്ല. തന്റെ പ്രിയത്തെയും മററവരുടെ പ്രിയത്തെയും വെവ്വേറെ കാണുന്നില്ല. അങ്ങനെയുള്ളവർ സ്വന്തം പ്രിയത്തിനു വേണ്ടി ചെയ്യുന്ന കാര്യങ്ങൾ സ്വാഭാവികമായി സകലരുടെയും പ്രിയത്തെ ഉൾക്കൊള്ളുന്നതായിരിക്കും. അങ്ങനെ സദാചാരപരതയ്ക്കു്, അഥവാ നൈതികതയ്ക്കു്, നിരുപാധികമായ ഒരു മാനദണ്ഡം ലഭിക്കുന്നു. തന്റെ പ്രിയത്തിനും മററുള്ളവരുടെ പ്രിയത്തിനും ഒരുപോലെ ചേരുന്നതെല്ലാം സദാചാരമാണു്. ഈ തത്ത്വം 'ആത്മോപദേശശതക'ത്തിൽ ഗുരു ഇങ്ങനെ വെളിവാക്കിയിരിക്കുന്നു:

പ്രിയമപരന്റെയതെൻ പ്രിയം, സ്വകീയ-
പ്രിയമപരപ്രിയമിപ്രകാരമാകും
നയമതിനാലെ നരന്നു നന്മ നല്കും
ക്രിയയപരപ്രിയഹേതുവായ് വരേണം. [4]

തന്റെ പ്രിയത്തെ ഉറപ്പു വരുത്തുകയും മററുള്ളവർക്കു ദുഃഖം വരുത്തുകയും ചെയ്യുന്നുവെങ്കിൽ അതു ദുരാചാരമാണു്. അക്കാര്യം ഇങ്ങനെ ഗുരു വെളിപ്പെടുത്തിയിരിക്കുന്നു:

ഒരുവനു നല്ലതുമന്യനല്ലലും ചേർ-
പ്പൊരു തൊഴിലാത്മവിരോധിയോർത്തിടേണം; [5]

നൈതികശാസ്ത്രത്തിൽ ഇതുവരെ ഉത്തരം കണ്ടെത്താതിരുന്ന ഒരു പ്രശ്നത്തിന് അദ്വൈതദർശനത്തിൻെറ വെളിച്ചത്തിൽ ഗുരു ഇവിടെ അന്തിമമായ പരിഹാരം നിർദ്ദേശിച്ചിരിക്കുന്നു. ഇതു ദാർശനികചിന്തയുടെ ലോകത്തിനു ഗുരു നൽകിയിട്ടുള്ള തനതായ ഒരു സംഭാവനയാണെന്നു പറയാം. അതിനടിസ്ഥാനം, 'ഞാൻ', 'ഇവൻ' 'അവൻ' എന്നൊക്കെ നമ്മൾ വ്യവഹരിച്ചുപോരാറുള്ളതെല്ലാം ഒരേ ആത്മരൂപത്തിൻെറ ഭാവരൂപങ്ങൾ മാത്രമാണെന്നുള്ള സത്യമാണ്. അതിനോടു ചേർത്തുവച്ച് ഈ പറഞ്ഞ നൈതികതത്ത്വത്തെ ഗുരു ഇങ്ങനെ വ്യക്തമാക്കിയിരിക്കുന്നു:

''അവനിവനെന്നറിയുന്നതൊക്കെയോർത്താ-
ലവനിയിലാദിമമായൊരാത്മരൂപം;
അവനവനാത്മസുഖത്തിനാചരിക്കു-
ന്നവയപരന്നു സുഖത്തിനായ് വരേണം.'' 6

ഇങ്ങനെ രുദ്രത്വം നിറഞ്ഞിരിക്കുന്ന ഒരു ചിന്താമണ്ഡലത്തിന്, ജീവിതത്തിലെ ഒരു മുഖ്യപ്രശ്നത്തിന്, ശിവത്വം നൽകിയിരിക്കുകയാണ് ഗുരു. ഈ അടിസ്ഥാനതത്ത്വം വച്ചുകൊണ്ടു നോക്കുമ്പോൾ സാമൂഹ്യമനഃസ്ഥിതിയുള്ളവർ, മററുള്ളവരെ അന്യരായി കണ്ടുകൊണ്ട് പരോപകാരം ചെയ്യാനുള്ള ശ്രമം നടത്തുന്നതിൻെറ പിന്നിൽ ചിന്താപരമായൊരു ദാരിദ്ര്യമുണ്ട്—മററുള്ളവരെ അന്യരായി കാണുന്ന ചിന്താദാരിദ്ര്യം. അതുപോലെ തന്നെ മററുള്ളവരെ സഹായിക്കാനെന്ന ഭാവേന ആത്മപീഡനം അനുഭവിക്കുന്നതും തത്ത്വവിരോധമാണ്.

## ശാസ്ത്രത്തിലെ രുദ്രത്വം

നമ്മൾ ജീവിക്കുന്നതു് ശാസ്ത്രത്തിൻെറ യുഗത്തിലാണ്. ലോകത്തെ ചിന്താവിഷയമാക്കിക്കൊണ്ടാണ് ശാസ്ത്രം ചിന്തിക്കുന്നതു്. അന്വേഷണം നടത്തുന്ന ചിന്തകനും അയാളുടെ ചിന്തയും ചിന്താവിഷയമായി വരുന്നതേയില്ല; അവയും ലോകത്തിൻെറ അവിഭാജ്യഘടകമാണെന്നുണ്ടെങ്കിലും. ഇങ്ങനെ ജ്ഞാതൃജ്ഞാനജ്ഞേയങ്ങളെ, കരുതിക്കൂട്ടിയല്ലാതെയാണെങ്കിലും, വേർതിരിച്ചു വച്ചുകൊണ്ട് അന്വേഷണം നടത്തുക കാരണം ശാസ്ത്രചിന്തയുടെ ലോകത്തു രുദ്രത്വം നിറഞ്ഞു നില്ക്കുന്നു. ശാസ്ത്രീയമായ അന്വേഷണം തുടങ്ങുമ്പോൾ തന്നെ ലോകത്തെ ഒരു വിഷ

യമായി മുന്നിൽ കണ്ടുകൊണ്ടു്, അതിൽ ഉള്ളടങ്ങിയിരിക്കുന്ന ദ്രവ്യങ്ങളും, അതിൽ നടക്കുന്ന ചലനങ്ങളും, ഇതൊക്കെ മനുഷ്യൻ നിരീക്ഷിച്ചു പഠിക്കുന്നു. എന്നാൽ ഇങ്ങനെ പഠനവിഷയമാകുന്ന ലോകത്തിനകത്താണു് താനും ഉള്ളതു് എന്ന കാര്യം അയാൾ മറക്കുന്നു. ശാസ്ത്രജ്ഞൻ നടത്തുന്ന അന്വേഷണം പോലും ലോകത്തിൽ നടക്കുന്ന സംഭവങ്ങളുടെ കൂട്ടത്തിൽ പെട്ടതാണല്ലോ.

ശാസ്ത്രജ്ഞൻ അന്വേഷണം നടത്തുന്നതു്, യാതൊന്നിനെയാണോ ഉള്ളതായി മുന്നിൽ കാണുന്നതു് അതിനെ സംബന്ധിച്ചാണു്. വേദാന്തത്തിന്റെ ഭാഷയിൽ പറഞ്ഞാൽ സത്തിനെ സംബന്ധിച്ചു്. ചിത്തും ആനന്ദവും അവിടെ ചിന്താവിഷയമായി വരുന്നതേയില്ല; എന്നു തന്നെയല്ല, സത്തിനെപ്പററിയുള്ള അന്വേഷണം പോലും അതിന്റെ ഭൗതികതയുടെ വ്യാപ്തികളിൽ ഒതുങ്ങി നില്ക്കുന്നതേയുള്ളൂ. ഭൗതികതയ്ക്കപ്പുറത്തുള്ള ഒന്നും ശാസ്ത്രത്തിന്റെ അന്വേഷണമണ്ഡലത്തിൽ പെടുന്നില്ല. ഇവിടെയാണു് ആധുനികശാസ്ത്രത്തിന്റെയും വേദാന്തത്തിന്റെയും ചിന്താമണ്ഡലങ്ങൾ വ്യാപ്തിയിൽ വളരെ വ്യത്യസ്തമാണെന്നു മനസ്സിലാകുന്നതു്. വേദാന്തം സത്തു്, ചിത്തു്, ആനന്ദം എന്നീ എല്ലാ തലങ്ങളെയും ഉൾക്കൊള്ളുന്നതാണു്; ജ്ഞാതൃജ്ഞാനജ്ഞേയങ്ങളെ ഭിന്നമായി കാണാത്തതാണു്. ആധുനികശാസ്ത്രചിന്തയാകട്ടെ, സത്തിലെ ഭൗതികാംശത്തിൽ മാത്രം ഒതുങ്ങിനിന്നു കൊണ്ടു ചിന്തിക്കുന്നു. ജ്ഞാതാവോ ജ്ഞാനമോ ചിന്താവിഷയമാകുന്നില്ല. കേവലം ജ്ഞേയമായി മാത്രമേ സത്തിന്റെ ഭൗതികാംശത്തെ കണക്കാക്കുന്നുള്ളു.

ജീവിതത്തിന്റെ എല്ലാ മണ്ഡലങ്ങളെയും ശാസ്ത്രബുദ്ധിവച്ചുകൊണ്ടു മനസ്സിലാക്കാൻ ശ്രമിക്കുന്ന സാംസ്കാരികപ്രവണത മനുഷ്യരാശിയിൽ ബലപ്പെട്ടു വന്നതു കഴിഞ്ഞ രണ്ടു നൂററാണ്ടിനിടയിലാണു്. പരീക്ഷണക്ഷമമോ യുക്തിയുക്തമോ അല്ലാത്തതെല്ലാം മനുഷ്യന്റെ ശാസ്ത്രബുദ്ധി തള്ളിക്കളഞ്ഞു. കൂട്ടത്തിൽ തള്ളപ്പെട്ടുപോയവയാണു് മനുഷ്യന്റെ ധാർമ്മികബോധം, ആസ്തികത, ജീവകാരുണ്യം തുടങ്ങിയ ഉന്നതജീവിതമൂല്യങ്ങൾ. ഇവയൊന്നും പരീക്ഷണക്ഷമമല്ല. യുക്തിയുക്തവുമല്ല. എന്നാൽ ഇതൊക്കെയായിരുന്നു മനുഷ്യജീവിതത്തെ ചരിത്രാതീതകാലം മുതൽ മൂല്യാധിഷ്ഠിതമാക്കി നിറുത്തിയിരുന്നതു്. ജീവിതത്തിന്റെ മൂല്യപരമായ ആ അടിത്തറ

യാണ് ശാസ്ത്രസംസ്കാരം ഇളക്കിമറിച്ചതു്. അതുകൊണ്ടു ദോഷമില്ല. പുതിയൊരു അടിത്തറ നൽകിയാൽ മതിയായിരുന്നു. അങ്ങനെയൊന്നു നൽകുവാൻ ശാസ്ത്രത്തിനു സാധിക്കുന്നുമില്ല. അത്തരത്തിൽ നോക്കുമ്പോൾ, ശാസ്ത്രസംസ്കാരം മനുഷ്യജീവിതത്തിൽ കൈവരുത്തിയ രുദ്രത്വം മൂല്യപരമായ ഒരു ശൂന്യതയിൽ മനുഷ്യരെ കൊണ്ടെത്തിച്ചു. സാമ്പത്തികമായും രാഷ്ട്രീയമായും ഉള്ള വിലപേശലും, ചൂഷണം നടത്തുവാനുള്ള പ്രവണതയും കൂടി ചേർന്നപ്പോൾ ഈ രുദ്രത്വം പതിന്മടങ്ങു വർദ്ധിച്ചു.

ശാസ്ത്രംകൊണ്ടു മനുഷ്യനു നേട്ടമുണ്ടായിട്ടില്ലെന്നല്ല. ആശയവിനിമയം, ഗതാഗതം, വൈദ്യം, കൃഷി, വ്യവസായം എന്നീ രംഗങ്ങളിലെല്ലാം ശാസ്ത്രം കൈവരിച്ചിട്ടുള്ള നേട്ടം വളരെ വലുതാണെന്നുള്ളതു് എല്ലാവർക്കുമറിയാം. അത്രത്തോളം തന്നെ വലുതാണ് ഈ നേട്ടങ്ങളെല്ലാം കൈവരുത്തിയ മനുഷ്യനെയും, അവന്റെ വർഗ്ഗത്തെയും, ആ വർഗ്ഗം വസിക്കുന്ന ഈ ഭൂമിയെയും, ഒരു പ്രാവശ്യമല്ല, എത്രയോ പ്രാവശ്യം, ചുട്ടു ഭസ്മമാക്കുന്നതിനു ശക്തിയുള്ള ആയുധങ്ങൾ കുമ്പാരം കൂട്ടിവച്ചുകൊണ്ടു്, അതിന്റെ ഭയത്തിന്റെ നിഴലിൽ മനുഷ്യരാശി മുഴുവൻ അന്തിയുറങ്ങുന്നു എന്നുള്ളതു്. അതുപോലെതന്നെ മനുഷ്യരാശിയുടെയും മറ്റെല്ലാ ജീവിവർഗ്ഗത്തിന്റെയും നിലനില്പിനാവശ്യമായ വിഭവങ്ങൾ കടലിൽ നിന്നും കരയിൽ നിന്നും വനാന്തരങ്ങളിൽ നിന്നും മരുഭൂമികളിൽ നിന്നുപോലും ചൂഷണം ചെയ്തെടുത്തു സാമ്പത്തിക നേട്ടങ്ങൾക്കുവേണ്ടി നശിപ്പിക്കുന്ന സംസ്കാരവും, ശാസ്ത്രം ജീവിതത്തെ രുദ്രത്വം നിറഞ്ഞതാക്കിത്തീർത്തതിന്റെ ഉദാഹരണങ്ങളാണ്. ഇങ്ങനെയുള്ള രുദ്രത്വങ്ങളുടെ പട്ടിക ഇനിയും നീണ്ടുപോകും. ഭൗതിക സത്യത്തിന്റെ പുതിയ തലങ്ങൾ കണ്ടെത്തണം എന്നുള്ളതു മാത്രമേ ശാസ്ത്രത്തിനു ലക്ഷ്യമായുള്ളു. അതു കണ്ടെത്തിക്കഴിഞ്ഞതിനു ശേഷമായിരിക്കും അതു നന്മ ചെയ്യുമോ തിന്മ ചെയ്യുമോ എന്നാലോചിക്കുന്നതു്. അത്തരം പല നേട്ടങ്ങളും ഇന്നു് വൻപരീക്ഷണശാലകളിൽ നിന്നും പുറത്തെടുക്കാൻ ഭയന്നു് ഒളിച്ചു വച്ചിട്ടുണ്ടു്. കാരണം, അതിനെ പുറത്തുവിട്ടാൽ അതുണ്ടാക്കുന്നതു് മഹാരോഗങ്ങളാണോ ആപത്കാരികളായ പുതിയ അണുക്കളുടെയോ മററു ജീവികളുടെയോ ഉത്പത്തിയാണോ എന്നൊന്നും ഒരു നിശ്ചയവുമില്ല. ശാസ്ത്രചിന്ത

യിൽ മൂല്യബോധത്തിനു സ്ഥാനമില്ല എന്നർത്ഥം. അതുകൊണ്ട് ശാസ്ത്രീയമായ നേട്ടങ്ങൾ നന്മ ചെയ്യുന്നതിനോടൊപ്പം ആപത്കാരികളും ആയിത്തീരുന്നു.

എന്നാൽ ശാസ്ത്രീയതയെപ്പററി ഭാരതത്തിൽ പണ്ടു മുതലേ നിലനിന്നു വരുന്ന ധാരണ മറെറാന്നാണ്. ഒരു ശാസ്ത്രം പഠിക്കാൻ തുടങ്ങുന്നതിനു മുമ്പു തന്നെ അതിന്റെ വിഷയം, സംബന്ധം, പ്രയോജനം എന്നിവ അറിഞ്ഞിരിക്കണമെന്ന് നിർബന്ധമുണ്ട്. അതായത്, എന്തു പഠിക്കാൻ പോകുന്നു? എങ്ങനെ പഠിക്കാൻ പോകുന്നു? എന്തിനു പഠിക്കാൻ പോകുന്നു? പ്രയോജനം ചെയ്യാത്തതാണെന്നോ ആപത്കാരിയാണെന്നോ വന്നാൽ ആ ശാസ്ത്രം പഠിക്കേണ്ടെന്ന് അവർ തീരുമാനിക്കും. അതായത് ഭാരതീയരുടെ ശാസ്ത്രസങ്കല്പം മൂല്യാധിഷ്ഠിതമാണ്. രുദ്രത്വം ഒഴിവാക്കി ശിവത്വം ഉറപ്പു വരുത്തുകയാണ് ശാസ്ത്രത്തിന്റെ ലക്ഷ്യമായി ഭാരതീയർ കണ്ടിരുന്നതെന്നർത്ഥം. ഈ ശിവത്വത്തിന്റെ പരമകാഷ്ഠയാണ ബ്രഹ്മവിദ്യയെന്ന ശാസ്ത്രം അതിന്റെ പ്രയോജനമാകട്ടെ, പരമാനന്ദാനുഭൂതി അഥവാ മുക്തിയും.

## മതത്തിലെ രുദ്രത്വം

ലോകത്തിലെ എല്ലാ മതങ്ങളും മനുഷ്യനെ പഠിപ്പിക്കുന്നതു തമ്മിൽ സ്നേഹിക്കുവാനും, ഈശ്വര ഭക്തിയുണ്ടായിരിക്കുവാനും പ്രകൃതിയോടിണങ്ങി ജീവിക്കുവാനുമാണ്. എന്നാൽ സ്നേഹവും ഭക്തിയും പഠിപ്പിക്കുന്ന മതങ്ങൾ തമ്മിലാണ സ്നേഹവും പൊരുത്തവും ഇല്ലാത്തത്. ജീവിതത്തിൽ സ്നേഹവും ഇണക്കവും കൈവരുത്തേണ്ടതു് തങ്ങളുടെ മതപ്രകാരംതന്നെ വേണമെന്നു നിർബന്ധമുള്ളവർ മററു മതങ്ങളെ വെറുക്കുന്നു. അതിന്റെ പേരിൽ ജനങ്ങൾ തമ്മിൽ കലഹമുണ്ടാകുന്നു. കൂട്ടക്കൊല നടക്കുന്നു. രാജ്യങ്ങൾ തമ്മിൽ കുരിശുയുദ്ധങ്ങൾ നടക്കുന്നു. ഇതു് എല്ലാ മതങ്ങൾക്കും ആക്ഷേപകരമായിട്ടുള്ളതാണെന്നു പറയേണ്ടതില്ലല്ലോ. എല്ലാ മതങ്ങളുടെയും അന്തസ്സാരം വ്യക്തിതാത്പര്യത്തെയും സമസ്തതയുടെ താത്പര്യത്തെയും വൈരുദ്ധ്യമില്ലാത്തതാക്കിത്തീർത്തു്, മനുഷ്യജീവിതത്തെ സ്വസ്ഥമാക്കുകയാണ്. മനുഷ്യന്റെ ഇച്ഛയും ദൈവത്തിന്റെ ഇച്ഛയും തമ്മിലുള്ള പൊരുത്തം ജീവിതത്തിൽ സാക്ഷാത്കരിക്കുകയെന്നും പറയാം. അങ്ങനെ മതത്തിന്റെ സാരം അറിഞ്ഞു് ജീവിതത്തെ സന്തോഷ

സ്നേഹം, ഭൂതദയ, ഈശ്വരചിന്ത, എന്നിവയെല്ലാംകൊണ്ടു് അനുഗൃഹീതമാക്കുന്നതിനു പകരം, വിഭിന്നമായ വിശ്വാസപ്രമാണങ്ങളെയും ആരാധനാസമ്പ്രദായങ്ങളെയും ഒക്കെ മതത്തിന്റെ സാരമായി കണ്ടുകൊണ്ടു്, അതിന്റെ പേരിൽ മനുഷ്യർ തമ്മിൽ തല തല്ലിക്കീറാനാണു ഇട വന്നിരിക്കുന്നതു്. അങ്ങനെ മനുഷ്യനും മനുഷ്യനും തമ്മിൽ അകലാനും, മനുഷ്യനും ദൈവവും തമ്മിൽ അകലാനും, മതം തന്നെ ഇടയാക്കി. ഈശ്വരന്റെ പേരിൽ ഉണ്ടായ മതങ്ങൾ മുഖാന്തരം മനുഷ്യനങ്ങനെ ഈശ്വരനിന്ദ ചെയ്യാനിടയായി. ഇതൊക്കെ കണ്ടിട്ടു് ദൈവം സ്വർഗ്ഗത്തിന്റെ ഏതോ മൂലയിൽ ഒളിച്ചു കളഞ്ഞിട്ടുണ്ടാവാം! മതം കൈവരുത്തിയ രുദ്രത്വത്തിന്റെ ഒരു ചിത്രമാണിതു്.

ഈ രുദ്രത്വത്തിന്റെ സ്വഭാവം നല്ലവണ്ണം മനസ്സിലാക്കിയ ഒരു ഗുരുവാണു് സൂത്രകർത്താവു്. മതത്തിന്റെ പേരിലും ജാതിയുടെ പേരിലും നിലനിന്നിരുന്ന ഉച്ചനീചത്വങ്ങളും വിദ്വേഷങ്ങളും ഗുരുവിനെ കുറച്ചൊന്നുമല്ല ചിന്തിപ്പിച്ചിട്ടുള്ളതു്. മതഭേദത്തെ ന്യായീകരിക്കുന്നതിനു് മതഗ്രന്ഥങ്ങളും വിശ്വാസപ്രമാണങ്ങളും ഉണ്ടെന്നെങ്കിലും പറയാം. ജാതിയുടെ പേരിലുള്ള വിവേചനത്തിനു് അതും ഇല്ല. അതുകൊണ്ടു് പൊതുജനങ്ങൾക്കൊത്തുകൂടാവുന്ന ഒരു സങ്കേതം ആദ്യം ഉണ്ടാക്കിയപ്പോൾ ഗുരു അവിടെ എഴുതി വച്ചതു്:

> 'ജാതിഭേദം മതദ്വേഷം ഏതുമില്ലാതെ സർവ്വരും
> സോദരത്വേന വാഴുന്ന മാതൃകാസ്ഥാനമാണിതു്.'

എന്നാണു്. ജാതിയുടെ പേരിലുള്ള വിവേചനം എത്ര അർത്ഥശൂന്യമാണെന്നു കാണിച്ചുകൊണ്ടു് രണ്ടു കൃതികൾ ഗുരു രചിക്കുകയുണ്ടായി. അതിൽ ഒന്നിന്റെ ആരംഭത്തിലാണു് ഏററവും പ്രചാരം ലഭിച്ച സൂക്തമായ 'ഒരു ജാതി ഒരു മതം ഒരു ദൈവം മനുഷ്യനു്, ഒരു യോനി ഒരാകാരം ഒരു ഭേദവുമില്ലതിൽ' എന്ന ശ്ലോകം വരുന്നതു്. ജാതിക്കതീതമായി ചിന്തിക്കുന്ന മനുഷ്യരുടെ ഒരു മഹാസംഘടന ഉണ്ടാക്കണമെന്നതും ഗുരുവിന്റെ വലിയൊരു സ്വപ്നമായിരുന്നു. തന്റെ ഏററവും പ്രധാനപ്പെട്ട ദാർശനികകൃതിയായ 'ആത്മോപദേശശതക'ത്തിലെ 43 മുതൽ 49 വരെയുള്ള ശ്ലോകങ്ങൾ 'പലമതസാരവും ഏക'മെന്ന തത്ത്വം വിശദീകരിക്കുവാൻ വേണ്ടി മാററിവച്ചിരിക്കുന്നു. മനുഷ്യൻ മതത്തിനുവേണ്ടിയല്ല, മതം മനുഷ്യനുവേണ്ടിയാണെന്നതായിരു

ന്ന ഗുരുവിൻെറ നിലപാട്. അതു വ്യക്തമാക്കുന്നതാണ് 'മതം ഏതായാലും മനുഷ്യൻ നന്നായാൽ മതി' എന്ന ഗുരുവിൻെറ വാക്കുകൾ. മതചിന്തയുടെ ലോകത്തു് ഒരു വിപ്ലവം സൃഷ്ടിക്കുകയാണ് ഈ വാക്കുകൾ ചെയ്തിട്ടുള്ളതെന്നു പറയാം. ഗുരു ദർശിച്ച 'ഒരു മതം' ഏതെങ്കിലും ഒരു പ്രത്യേക സംഘടിതമതമല്ല. എല്ലാ മതങ്ങളിലും സാരമായിരിക്കുന്ന മൂല്യരഹസ്യമാണതു്. അതു് 'ആത്മോപദേശശതകം' 49–ാം ശ്ലോകത്തിൽ ഗുരു വെളിപ്പെടുത്തിയിരിക്കുന്നു:

അഖിലരുമാത്മസുഖത്തിനായ് പ്രയത്നം
സകലവുമിങ്ങു സദാപി ചെയ്തിടുന്നു;
ജഗതിയിലിമ്മതമേകമെന്നു ചിന്തി-
ച്ചഘമണയാതകതാരമർത്തിടേണം.

ഏതു മതത്തിൻെറ അനുയായിയായാലും സ്വന്തം മതത്തിൻെറ അന്തസ്സാരമെന്തെന്നു കണ്ടറിയാൻ കഴിവും മനസ്സും ഉണ്ടായാൽ, ആ അന്തസ്സാരം തന്നെയാണ് മററു മതങ്ങളിൽ മററു രൂപങ്ങളിൽ പ്രകടമായിരിക്കുന്നതു് എന്നു കണ്ടെത്താം. ഇങ്ങനെ മതരംഗത്തു നിലനിൽക്കുന്ന ദ്വൈതം ഒഴിവാക്കി ശിവത്വം കൈവരിക്കാം. ഇതായിരുന്നു ഗുരുവിൻെറ സ്വപ്നം.

## ദേശീയതയും വർഗ്ഗീയതയും

ദൈവനിശ്ചയമെന്നപോലെ ഉണ്ടായതും നിലനിൽക്കുന്നതുമായ ഒരത്ഭുതപ്രതിഭാസമാണ് ഈ ഭൂഗോളം. അതിലെ പ്രധാന അധിവാസി മനുഷ്യനും. ഈ മനുഷ്യൻ ഭൂപടമുണ്ടാക്കി അതിൽ ചില രേഖകൾ വരച്ചു. ഭൂപടത്തിലെ രേഖകൾക്കു തുല്യമായി ഭൂമിയിൽ രേഖകളൊന്നും കാണുകയില്ല. എന്നാലും ആ അദൃശ്യമായ കാല്പനികരേഖകൾക്കിപ്പുറമുള്ളതു തൻെറ രാജ്യമാണെന്നും, അപ്പുറമുള്ളതു് അന്യരാജ്യമാണെന്നും സങ്കല്പിച്ചു. അങ്ങനെയുള്ള രേഖകൾ സങ്കല്പിക്കുന്നതിനു് മനുഷ്യർ തമ്മിലുള്ള സാംസ്കാരികവും ഭാഷാപരവും വർഗ്ഗീയവും ഒക്കെയായ വ്യത്യാസങ്ങളെയാണ് പലപ്പോഴും കണക്കിലെടുക്കുന്നതു്. ഭൂതലത്തിലില്ലാത്ത ആ രേഖ മുറിച്ചു കടക്കുന്നവനെ ശത്രുവെന്നു കരുതി വെടിവച്ചിടുകയോ തടവിലാക്കുകയോ ചെയ്യും. ഇല്ലാത്ത ആ രേഖ കാത്തു സൂക്ഷിക്കുന്നതിനും, കഴിയുമെങ്കിൽ ആ രേഖ കുറച്ചുകൂടി അങ്ങോട്ടു മാററിയിടുന്നതിനും വേണ്ടി ഒരുക്കിവച്ചിരിക്കുന്ന

ആയുധസജ്ജീകരണങ്ങളുടെ വലിപ്പമോർത്താൽ, ഇത്രയും വലിയ മടയത്തരം കാണിക്കുവാനുള്ള ബുദ്ധിയും മനുഷ്യനുണ്ടോ എന്നു തോന്നിപ്പോകും! സുന്ദരമായ ഈ ഭൂമി എത്രയോ പ്രാവശ്യമാണ് ഈ രേഖകളുടെ പേരിൽ രക്തദ്രുഷിതമായിത്തീർന്നിട്ടുള്ളത്! സർവ്വനാശം വരുത്തിയിട്ടുള്ളതു്! മനുഷ്യരാശി സ്വന്തം അജ്ഞതകൊണ്ടു മാത്രം വരുത്തിയിട്ടുള്ള ഏററവും വലിയ വിനയിതാണെന്നു പറയാം. ദേശീയത, ദേശാഭിമാനം എന്നിങ്ങനെയുള്ള സുന്ദരമായ പദങ്ങൾ കൊണ്ടാണ് ഈ അജ്ഞതയെ പൊതിഞ്ഞു വച്ചിരിക്കുന്നതു്. മനുഷ്യരാശിയുടെ അദ്ധ്വാനഫലത്തിന്റെ നല്ലൊരംശം നികുതിയായി സർക്കാരുകളിലേക്കു പോകും. അതിലെ ഏററവുമധികം തുക വിനിയോഗിയ്ക്കപ്പെടുന്നതു് ഈ നാശത്തിന്റെ വിത്തു വിതക്കാനാണ്. മനുഷ്യനെയും ഭൂമിയെയും നശിപ്പിയ്ക്കാനുപയോഗിച്ചുകൊണ്ടിരിക്കുന്ന വിഭവശേഷി മനുഷ്യന്റെ പുരോഗതിക്കുവേണ്ടി ഉപയോഗിക്കാനുള്ള വകതിരിവു് മനുഷ്യരാശിക്കു് എന്നാണിനി ഉണ്ടാകുക? ഒരിക്കലും ഉണ്ടാകാനിടയില്ല എന്നാണ് ചരിത്രം പഠിപ്പിക്കുന്നതു്. ഒരു ചരിത്രവസ്തുത ആണെന്നുള്ളതു കൊണ്ടു മാത്രം തെററു ശരിയാവുകയില്ല. ഇങ്ങനെ ശരിയെന്നെല്ലാവരും കരുതുന്ന ഏററവും വലിയ തെററായ ദേശീയതയോടൊപ്പം വർഗ്ഗീയതയും ചേരുമ്പോൾ മനുഷ്യന്റെ സ്വയംകൃതാനർത്ഥം പൂർത്തിയാകാനുള്ള എല്ലാമായി. വർഗ്ഗീയമായ ദുരഭിമാനം, ഒരു ഭൂവിഭാഗത്തിലെ വിഭവങ്ങൾ കൈയ്യടക്കി വെയ്ക്കാനുള്ള ദുര, ഭയം ഇതൊക്കെയാണ് ദേശീയതയെയും വർഗ്ഗീയതയെയും ഭരിക്കുന്ന വികാരങ്ങൾ. ഒരു രാജ്യം മറെറാരു രാജ്യത്തിനെതിരെ ആയുധവിന്യാസം നടത്തുമ്പോൾ അവർ കൂടുതൽ ശക്തിയാർജ്ജിക്കുകയായിരിക്കും എന്നാണ് നമ്മുടെ തോന്നൽ. മറിച്ച്, അന്യരാജ്യത്തെ കൂടുതൽ ഭയക്കുന്നതിന്റെ ലക്ഷണമാണതു്. ഭയം വർദ്ധിക്കും തോറും ശത്രുവിനെ നേരിടാനുള്ള സന്നാഹം കൂട്ടേണ്ടി വരും. ഇതു് മനുഷ്യരാശിയെ എവിടെ കൊണ്ടെത്തിക്കുമെന്നു് ലോകനേതാക്കന്മാർക്കോ രാഷ്ട്രതന്ത്രജ്ഞന്മാർക്കോ ചിന്തകന്മാർക്കോ സാമൂഹ്യശാസ്ത്രജ്ഞന്മാർക്കോ ശാസ്ത്രജ്ഞന്മാർക്കോ പ്രവചിക്കാൻ സാധിക്കുന്നില്ല, സാധിക്കുകയുമില്ല. ഈ പ്രശ്നത്തിന്റെ മുമ്പിൽ എല്ലാവരും നിസ്സഹായരാണ്. എന്നാലും വിവേകിയായിത്തീരാൻ മനുഷ്യൻ തയ്യാറല്ല. ഇതാണ് ലോകം ഇന്നു നേരിടുന്ന

ഏററവും വലിയ ദുരന്തം. ഈ ദുരന്തത്തെ ശിവത്വമാക്കി മാററുവാനുള്ള വഴി, അജ്ഞതയിൽ മുഴുകിയിരിക്കുന്നവർ അന്താരാഷ്ട്രനിരായുധീകരണസമ്മേളനം നടത്തുകയല്ല; തലയ്ക്കു വെളിവുള്ളവർ ലോകനേതാക്കന്മാരായി വരുകയാണ്. തലയ്ക്കു വെളിവു നൽകുന്നതാകട്ടെ, ഈ സൂത്രകർത്താവിനെപ്പോലുള്ള മഹാഗുരുക്കന്മാരുടെ അറിവും.

മനുഷ്യൻ വ്യക്തിജീവിതത്തിലും സാമൂഹ്യജീവിതത്തിലും നേരിടേണ്ടിവരുന്ന ദുരന്തം ഇവിടം കൊണ്ടൊന്നും അവസാനിക്കുന്നില്ല. സാമ്പത്തിക താത്പര്യങ്ങൾ, സാമൂഹ്യ താത്പര്യങ്ങൾ, തൊലിയുടെ നിറം, ഇങ്ങനെ എന്തെല്ലാമാണ് ജീവിതത്തെ ദുരന്തം നിറഞ്ഞതാക്കിത്തീർക്കുന്ന ഘടകങ്ങൾ! ഇവിടെയെല്ലാം ശിവത്വം കൈവരുത്തുവാൻ കഴിവുള്ള ഒററമൂലിയാണ് ജ്ഞാതൃജ്ഞാനജ്ഞേയങ്ങളെ ഒന്നായിക്കാണുന്ന സത്യാവബോധം. ആ സത്യാവബോധമാണ് 'ശിവോഹം' എന്ന അനുഭൂതി.

സൂചനകൾ

1. ദർശനമാല II.10
2. ബൃഹദാരണ്യകോപനിഷത്ത് IV.iv.25
3. ഭഗവദ്ഗീത II. 40
4. ആത്മോപദേശശതകം 22
5. ,, 25
6. ,, 24

# സൂത്രം 12

## ബ്രഹ്മൈവാഹം തദിദം ബ്രഹ്മൈവാഹമസ്മി

| | | |
|---|---|---|
| ബ്രഹ്മ ഏവ അഹം | = | ബ്രഹ്മം തന്നെയാണ് ഞാൻ |
| തത് ഇദം | = | അതു തന്നെയാണ് ഇതു്. (ആ ബ്രഹ്മസത്യം തന്നെയാണ് ഈ ലോകസത്യമായി തീർന്നിരിക്കുന്നതു്.) |
| ബ്രഹ്മ ഏവ അഹം അസ്മി | = | ബ്രഹ്മസത്യം തന്നെയാണ് ഞാനാകുന്ന സത്യം ആയിരിക്കുന്നതു്. |

[ബ്രഹ്മം തന്നെയാണ ഞാൻ. ആ ബ്രഹ്മസത്യം തന്നെയാണ് ഈ ലോകസത്യമായിത്തീർന്നിരിക്കുന്നതു്. ബ്രഹ്മം തന്നെയാണ ഞാൻ.]

ഈ സൂത്രകൃതിയിലെ മദ്ധ്യഭാഗത്തു വരുന്ന സൂത്രമാണിതു്. സത്തിന്റെ വശത്തു നിന്നുള്ള അന്വേഷണം അഞ്ചാമത്തെ സൂത്രത്തിൽ ആരംഭിച്ചു. അതു് ഈ സൂത്രത്തിൽ അവസാനിക്കുകയും ചെയ്യുന്നു. കൃതിയുടെ ആരംഭത്തിൽ വേദാന്തസിദ്ധാന്തത്തിന്റെ മർമ്മം എന്ന നിലയിൽ എടുത്തു കാണിച്ച 'ബ്രഹ്മൈവാഹം' എന്നതിന്റെ ആവർത്തനമാണിതെന്നുണ്ടെങ്കിലും സത്തിന്റെ വശത്തുനിന്നുകൊണ്ടുള്ള അന്വേഷണം നമ്മെ കൊണ്ടെത്തിക്കുന്നതു വേദാന്തസിദ്ധാന്തത്തിന്റെ മർമ്മത്തിൽ തന്നെയാണെന്നാണ് ഇവിടെ കാണിക്കുന്നതു്. വേദാന്തത്തിലെ മഹാവാക്യങ്ങളിലൊന്നാണ്, 'അഹം ബ്രഹ്മാസ്മി'. അതിന്റെ മറെറാരു രൂപം തന്നെയാണല്ലോ 'ബ്രഹ്മൈവാഹം'.

### അഹന്ത - ഇദന്ത

'ബ്രഹ്മൈവാഹം' എന്നതിനോടൊപ്പം 'തത് ഇദം' (ആ സത്യം തന്നെയാണ് ഈ ലോകസത്യമായിത്തീർന്നിരിക്കുന്നതു്) എന്നുകൂടി ഈ സൂത്രത്തിന്റെ ഭാഗമായി വരുന്നു. 'ബ്രഹ്മൈവാഹം' എന്നതു് ഈ സൂത്രത്തിൽ രണ്ടു പ്രാവശ്യം വരുന്നുണ്ടു്. ആദ്യത്തേതു് വേദാന്തസിദ്ധാന്തത്തിന്റെ മർമ്മം എന്ന നിലയിലാണ്. 'തത് ഇദം' എന്ന ചെറുവാക്യത്തിലെ 'ഇദം' അഥവാ ലോകം ജ്ഞേയവിഷയങ്ങളുടെ ആകെത്തുകയാണ്. അതായതു്, ജ്ഞേയവിഷയങ്ങളായി ഭാവം പകർന്നിരിക്കുന്നതു് ഏകമായ ബ്രഹ്മസത്യം തന്നെയാണ്. ജ്ഞേയത്തിന്റെ കാര്യം പറഞ്ഞാൽ

ജ്ഞാതാവിൻെറ കാര്യം പറയാതിരിക്കാൻ നിവൃത്തിയില്ല. ജ്ഞാതാവു് 'ഞാൻ' തന്നെയാണു്. അതായതു് 'അഹം'. അതുകൊണ്ടു് ജ്ഞാതാവായി രൂപം പകന്നിരിക്കുന്നതും ബ്രഹ്മസത്യം തന്നെ എന്നു കാണിക്കാനായി 'ബ്രഹ്മൈവാഹം അസ്മി' എന്നു വീണ്ടും പറഞ്ഞിരിക്കുന്നു. ഇതിൽ ഊന്നൽ കൊടുത്തിരിക്കുന്നതു് ജ്ഞാതാവായ 'അഹ'ത്തിനാണു് എന്നു സൂചിപ്പിക്കുന്നതാണു് 'അസ്മി' (ആകുന്നു) എന്ന വാക്കു്. ഉത്തമപുരുഷ ഏകവചനമായ 'അഹം' എന്നതിനോടു മാത്രം ചേർത്തു പ്രയോഗിക്കാവുന്ന ക്രിയാരൂപമാണല്ലോ 'അസ്മി'. ജ്ഞാതാവിൻെറ ഭാവത്തെ 'അഹന്ത' എന്നും വിളിച്ചുപോരാറുണ്ടു്. 'അഹം' എന്ന ഭാവം എന്നാണതിനത്ഥം. അതിനോടു ചേർത്തു വച്ചു് ജ്ഞേയവിഷയത്തെ വിളിക്കുന്നതു് 'ഇദന്ത' എന്നാണു്. 'ഇദം' എന്ന ഭാവം എന്നത്ഥം. ഈ സൂത്രത്തിൻെറ സാരമാണു് 'ആത്മോപദേശശതക'ത്തിൻെറ ഒത്ത നടുവിലുള്ള ശ്ലോകത്തിലുള്ളതു്:

അറിവിലിരുന്നൊരഹന്തയാദ്യമുണ്ടായ്—
വരുമിതിനോടൊരിദന്ത വാമയായും
വരുമിവ രണ്ടുലപങ്ങൾപോലെ മായാ—
മരമഖിലം മറയെപ്പടന്നിടുന്നു.[1]

അതായതു് ശുദ്ധചിന്മാത്രമായ സത്യത്തിൽ നിന്നു തന്നെയാണു് ആദ്യം അഹന്തയും പിന്നീടു് ഇദന്തയും ഉണ്ടായി, രണ്ടു് കാട്ടുവള്ളികൾപോലെ വളന്നു്, മായയാകുന്ന മരത്തെ താങ്ങാക്കിക്കൊണ്ടു്, ആ മായാമരത്തെത്തന്നെ മറച്ചുകൊണ്ടു്, ഈ ലോകരൂപത്തിൽ പരിലസിക്കുന്നതു്.

ഈ സൂത്രത്തിൽ 'ഇദം' എന്നതുകൊണ്ടത്ഥമാക്കുന്നതു് പ്രപഞ്ചത്തെയാണല്ലോ. ആ പ്രപഞ്ചത്തിലെ എണ്ണിയാലൊടുങ്ങാത്ത ഘടകങ്ങളിൽ ഒന്നാണു് 'ഞാൻ'. സമഷ്ടിയായ പ്രപഞ്ചം ബ്രഹ്മസത്യത്തിൽ നിന്നും ഭാവരൂപം കൈക്കൊണ്ടു. അതിൻെറ അംശമെന്ന നിലയിൽ ഞാനും ഭാവരൂപം കൈക്കൊണ്ടു. പ്രപഞ്ചം ബ്രഹ്മത്തിൽ നിന്നും ഭിന്നമല്ല. ഞാനും ബ്രഹ്മത്തിൽ നിന്നും ഭിന്നമല്ല.

എന്നെപ്പോലെയുള്ള എണ്ണിയാലൊടുങ്ങാത്ത 'ഞാൻ' ഈ പ്രപഞ്ചത്തിലുണ്ടു്. അങ്ങനെ അനേകമായ 'ഞാനും' ഏകമായ ബ്രഹ്മസത്യവും അഭേദമായിരിക്കുന്നതിനെ കടലും തിരയും തമ്മിലുള്ള അഭേദതയോടു തുല്യപ്പെടുത്താവുന്നതാണു്. ഓരോ തിര

യും ഓരോ 'ഞാൻ' ആണ്. അതു വരുന്നു, ആടിയുലയുന്നു, തിരിയെ കടലിലമരുന്നു. ഇതൊക്കെ നടക്കുമ്പോഴും അതു് കടലിൽ നിന്നു വേറല്ല. അതുപോലെ, ഓരോ ഞാനും ജനിക്കുന്നു. കുറേക്കാലം പലതരം കർമ്മരംഗങ്ങളിൽ വ്യാപരിച്ച് ജീവിക്കുന്നു. പിന്നെ ഇല്ലാതാകുന്നു. ഇതൊക്കെ നടന്നുകൊണ്ടിരിക്കുമ്പോഴും അതിൻെറയെല്ലാം ഉണ്മ ഏകമായ ബ്രഹ്മസത്യത്തിൻെറ ഉണ്മയിൽ നിന്നും വേറല്ല.

'അഹം ബ്രഹ്മാസ്മി' എന്ന മഹാവാക്യം 'അഹം' 'ബ്രഹ്മം' എന്നിവയെ സമീകരിക്കുന്ന ഒരു സമവാക്യമാണ്. ഈ സമീകരണത്തിൻെറ സ്വഭാവം വ്യക്തമാക്കുന്നതിനു കടലിൻെറയും തിരയുടെയും ഉദാഹരണത്തിൽ കവിഞ്ഞു് ഒരു വിശദീകരണം ആവശ്യമുണ്ടെന്നു നാരായണഗുരുവിനു തോന്നിയില്ല. എന്നാൽ ഈ അഭേദത വ്യക്തമാക്കുന്നതിനു ശങ്കരാചാര്യർ സ്വീകരിച്ചതു മറ്റൊരു വഴിയാണ്—ശബ്ദാർത്ഥകല്പനാശാസ്ത്ര (semantics)ത്തിൻെറ വഴി. 'ബ്രഹ്മം', 'അഹം' എന്നിവയെ സത്യത്തിൻെറ രണ്ടു മുഖങ്ങളായി കാണുന്നതിനു പകരം രണ്ടു വാക്കുകളായാണു ശങ്കരാചാര്യർ കണക്കാക്കിയതു്. ഈ വാക്കുകളുടെ അർത്ഥം കണ്ടെത്തി, ആ അർത്ഥങ്ങൾ എങ്ങനെ ഏകമായിരിക്കുന്നുവെന്നു് സമർത്ഥിക്കുകയാണ് ആചാര്യർ ചെയ്യുന്നതു്. ഭാഷ്യങ്ങളിലും പ്രകരണഗ്രന്ഥങ്ങളിലും ഒക്കെ ഈ രീതി ആചാര്യർ ആവർത്തിച്ചിട്ടുണ്ടു്, ('അഹം ബ്രഹ്മാസ്മി' എന്ന മഹാവാക്യത്തിനുപകരം 'തത്ത്വമസി'യെന്ന മഹാവാക്യമാണ് ആചാര്യർ ഈ വിചിന്തനത്തിനു വിധേയമാക്കിയിട്ടുള്ളതു് എന്നുമാത്രം. അവിടെ ബ്രഹ്മത്തിൻെറ സ്ഥാനത്തു് 'തത്' എന്നും 'അഹം' എന്നതിൻെറ സ്ഥാനത്തു് 'ത്വം' എന്നും വരുന്നു. അതുകൊണ്ടു് 'തത്ത്വമസി' വാക്യനിരൂപണം എന്ന പേരിലാണ് ഈ പ്രകരണം അറിയപ്പെട്ടുപോരുന്നതു്.) ബ്രഹ്മം (തത്) എന്ന വാക്കുകൊണ്ടു സൂചിപ്പിക്കുന്നതു്, സർവ്വത്ര സ്ഥിതി ചെയ്യുന്നതും സർവ്വശക്തവും സർവ്വജ്ഞവും അവിഭാജ്യവും ആദ്യന്തരഹിതവും നിത്യവും ആയ സത്യമാണ്. അഹം (ത്വം) എന്നതുകൊണ്ടു് അർത്ഥമാക്കുന്നതാകട്ടെ, ഏകദേശസ്ഥിതവും (ഒരു പ്രത്യേക സ്ഥലത്തു മാത്രം സ്ഥിതി ചെയ്യുന്നതു്) അല്പമാത്രശക്തവും കിഞ്ചിജ്ഞവും ദൃശ്യവും വിഭക്തവും ആദ്യന്തങ്ങളോടുകൂടിയതും അനിത്യവുമായ ഒരു ഉണ്മയാണ്. പരസ്പരവിരുദ്ധമായ അർത്ഥ

മാണ് രണ്ടിനും ഉള്ളതെന്നർത്ഥം. അങ്ങനെയുള്ള രണ്ടു വാക്കുകൾ കൊണ്ടർത്ഥമാക്കുന്നതു് ഒന്നാണെന്നു പറയുന്നതെങ്ങനെ? ഇതാണ് ശങ്കരാചാര്യർ മുന്നോട്ടു വെയ്ക്കുന്ന പ്രശ്നം. വാച്യാർത്ഥം വച്ചു കൊണ്ട് അർത്ഥം പരിശോധിച്ചപ്പോൾ വന്ന തകരാറാണിതൊക്കെ. അതുകൊണ്ടു്, ലക്ഷണാർത്ഥം വച്ചുകൊണ്ടു വേണം 'തത്ത്വമസി', 'അഹം ബ്രഹ്മാസ്മി' എന്നിങ്ങനെയുള്ള മഹാവാക്യങ്ങളുടെ അർത്ഥം കണ്ടെത്താൻ ശ്രമിക്കേണ്ടതു് എന്ന നിലപാടാണ് ശങ്കരാചാര്യർ സ്വീകരിച്ചതു്. ദാർശനികമായ അർത്ഥദർശനമല്ല, വാക്യാർത്ഥദർശനമാണ് ആചാര്യർ ഈ പ്രത്യേക സന്ദർഭത്തിൽ മുഖ്യമായി കാണുന്നതെന്നു് എടുത്തു പറയേണ്ടതില്ലല്ലോ.

## വാച്യാർത്ഥവും ലക്ഷണാർത്ഥവും

'തത്' എന്ന പദംകൊണ്ട് അർത്ഥമാക്കുന്നതിനെ 'തത്പദാർത്ഥം' എന്നും, 'ത്വം' എന്ന പദംകൊണ്ടു് അർത്ഥമാക്കുന്നതിനെ 'ത്വം പദാർത്ഥ'മെന്നുമാണ് വേദാന്തപ്രകരണഗ്രന്ഥങ്ങളിൽ പറഞ്ഞുപോരുന്നതു്. ഇവിടെ പദാർത്ഥമെന്നാൽ പദത്തിന്റെ അർത്ഥം എന്നർത്ഥം. തത്ത്വമസി വാക്യത്തിന്റെ കാര്യത്തിൽ ലക്ഷണാർത്ഥമേ സ്വീകാര്യമാകൂ എന്നു കണ്ടല്ലോ. ലക്ഷണാർത്ഥം പല തരത്തിലാകാം. വാച്യാർത്ഥത്തെ നിശ്ശേഷം തള്ളിക്കളഞ്ഞിട്ടു ഒരു ലക്ഷണാർത്ഥം സ്വീകരിച്ചിരിക്കുന്നതിനെ 'ജഹല്ലക്ഷണ' എന്നു വിളിച്ചുപോരുന്നു. (ജഹത് എന്നാൽ ഉപേക്ഷിച്ചത് എന്നർത്ഥം). ഉദാഹരണത്തിനു്, 'ശോണോ ധാവതി' (ചുവപ്പ് ഓടുന്നു) എന്നൊരാൾ പറയുന്നു. ചുവപ്പു നിറത്തിന് ഓടാൻ സാധിക്കുകയില്ലെന്നു് എല്ലാവർക്കും അറിയാം. അതുകൊണ്ട് ഈ വാക്യത്തിന്റെ വാച്യാർത്ഥം അപ്രസക്തമാണ്. ചുവപ്പു കുതിര ഓടുന്നുവെന്നാണ് അർത്ഥമാക്കിയതു് ഇങ്ങനെ വാച്യാർത്ഥത്തെ പൂർണ്ണമായും ത്യജിച്ചിട്ടു ലക്ഷണാർത്ഥത്തെ കാണുന്നതാണു ജഹല്ലക്ഷണ.

വാച്യാർത്ഥത്തെ തള്ളിക്കളയാതെ ലക്ഷണാർത്ഥം കാണുന്നതാണ് മറ്റൊരു രീതി. അതു് 'അജഹല്ലക്ഷണ' ആണ്. ഉദാഹരണത്തിനു് 'ഗംഗായാം ഘോഷഃ' (ഗംഗയിലെ പശുപാലഗ്രാമം) എന്നു പറയുന്നു. ഗംഗാനദിയിൽ പശുപാലഗ്രാമം ഉണ്ടായിരിക്കുകയില്ലെന്നു് എല്ലാവർക്കുമറിയാം. ഗംഗയുടെ തീരത്താണു

ആ ഗ്രാമം. എന്നാലും പറയുന്നതു 'ഗംഗായാം ഘോഷഃ' എന്നാണ്. നഗരങ്ങളിൽ ജീവിക്കുന്നവർ ഇന്ന തെരുവിലാണ് എൻെറ വീടെന്നു പറയും. തെരുവിൽ വീടു വെയ്ക്കാനും താമസിക്കാനും ഒക്കുകയില്ലെന്ന് എല്ലാവർക്കുമറിയാം. ആ തെരുവുവഴി പോയാൽ ചെന്നെത്താവുന്ന വീടെന്നേ അവിടെ അർത്ഥമാക്കുന്നുള്ളൂ. ഈ രണ്ടുദാഹരണത്തിലും ഗംഗയെയും തെരുവിനെയും തള്ളിക്കളയാതെ തന്നെ പുതിയൊരർത്ഥം കണ്ടെത്തുകയാണ്. ഇതാണ് അജഹല്ലക്ഷണ. ഇതു രണ്ടുമല്ലാത്ത മൂന്നാമതൊരു ലക്ഷണയുണ്ട്: ജഹദജഹല്ലക്ഷണ. 'ആ ദേവദത്തൻ തന്നെയാണ് ഈ ദേവദത്തൻ' എന്നൊരാൾ പറയുന്നു. രണ്ടു പ്രാവശ്യം കണ്ട ഒരേ ആളിനെ തിരിച്ചറിയാൻ വേണ്ടി പറയുന്നതാണ് ഈ വാക്യം. 'ആ' എന്നതും 'ഈ' എന്നതും പൊരുത്തമില്ലാത്ത വാച്യാർത്ഥമുള്ള വാക്കുകളാണ്. അതുകൊണ്ട് അതു രണ്ടും തള്ളിക്കളയുന്നു. ദേവദത്തൻ രണ്ടും ഒന്നു തന്നെ. അതിനെ സ്വീകരിക്കുന്നു. അതായതു്, വിരോധസ്വഭാവമുള്ളതിനെ തള്ളിക്കളയുകയും വൈരുദ്ധ്യമില്ലാത്തതിനെ സ്വീകരിക്കുകയും ചെയ്യുന്ന ലക്ഷണാർത്ഥം. മുഴുവൻ വാച്യാർത്ഥവും തള്ളുകയോ കൊള്ളുകയോ ചെയ്യുന്നില്ല. ഭാഗികമായി മാത്രം തള്ളിക്കളയുന്നു. 'ഭാഗത്യാഗലക്ഷണ' എന്നും ഇതിനു പേരുണ്ട്. ഈ ലക്ഷണാർത്ഥം വച്ചു കൊണ്ടുവേണം തത്ത്വമസ്യാദിവാക്യത്തിനു അർത്ഥകല്പന നൽകേണ്ടതു് എന്നാണ് ശങ്കരാചാര്യർ സിദ്ധാന്തിക്കുന്നതു്. 'തത്' പദാർത്ഥത്തിലെ സർവ്വജ്ഞത, സർവ്വവ്യാപകത തുടങ്ങിയതും, 'ത്വം' പദാർത്ഥത്തിലെ ഏകദേശസ്ഥിതത്വം, കിഞ്ചിജ്ഞത്വം തുടങ്ങിയവയും തമ്മിൽ പൊരുത്തപ്പെടുന്നവയല്ല. അതുകൊണ്ടവയെ തള്ളിക്കളയണം. അപ്പോൾ രണ്ടിലും ശേഷിക്കുന്ന ഒരർത്ഥമുണ്ട്. അതു് ഒന്നാണ്. മറെറാരു തരത്തിൽ പറഞ്ഞാൽ, അദ്വയമായ പൊരുൾ സർവ്വജ്ഞത, സർവ്വഗതത്വം തുടങ്ങിയ ഉപാധികളോടുകൂടിയതായിത്തീർന്നപ്പോൾ അതു് ബ്രഹ്മം ആയി, അഥവാ 'തത്' ആയി. അതേ പൊരുൾ തന്നെ ഏകദേശസ്ഥിതത്വം, കിഞ്ചിജ്ഞത്വം തുടങ്ങിയ ഉപാധികളോടുകൂടിയതായിത്തീർന്നപ്പോൾ 'അഹം' ആയി, അഥവാ 'ത്വം' ആയി. കല്പിതമായ ഈ രണ്ടുപാധികളെയും അപവദിച്ചാൽ (എടുത്തു മാററിയാൽ) ശേഷിക്കുന്നതു് അദ്വയമായ സത്യം മാത്രം. ഈ തത്ത്വം ശങ്കരാചാര്യർ ശബ്ദാർത്ഥകല്പനാശാസ്ത്രത്തിൻെറ ഭാഷയിൽ പറഞ്ഞുവെന്നു മാത്രം. ആ

ഏകമായ പൊരുളാണ് സത്തും ചിത്തും ആനന്ദവുമായിരിക്കുന്ന ആത്മവസ്തു. സത്ത് എന്ന നിലയിൽ, നിത്യവും ആദ്യന്തവിഹീനവുമായ ഉണ്മയാണത്. ചിത്ത് എന്ന നിലയിൽ, സ്വയം പ്രകാശമായ അറിവാണ്. ആനന്ദം എന്ന നിലയിൽ, മാറി മാറി വരുന്ന സുഖദുഃഖാനുഭവങ്ങളൊന്നും ബാധിക്കാതെ അവയ്ക്കാധാരമായിരിക്കുന്ന ആനന്ദമൂല്യമാണ്.

സത്യാന്വേഷിയുടെ ലക്ഷ്യം 'ബ്രഹ്മം' എന്നും 'അഹം' എന്നും ഉള്ള ദ്വൈതങ്ങൾക്കതീതമായ, അഥവാ 'തത്' എന്നും 'ത്വം' എന്നും ഉള്ള ദ്വൈതത്തിനതീതമായ, സച്ചിദാനന്ദസ്വരൂപമാണ് താൻ എന്നു സാക്ഷാത്കരിക്കുകയാണ്. അത് വാഗതീതമായ ഒരനുഭൂതിയാണ്. അമൃതത്വാനുഭവം, പ്രത്യഗാത്മാനുഭൂതി, അദ്വൈതദർശനം, ജ്ഞാനം, മോക്ഷം, മുക്തി, ബ്രഹ്മസാക്ഷാത്കാരം, ആത്മസാക്ഷാത്കാരം, അപരോക്ഷാനുഭൂതി എന്നൊക്കെ ഈ അനുഭൂതിയെ പ്രകരണഭേദമനുസരിച്ച് വിളിച്ചുപോരാറുണ്ട്. ഒരു ചിദനുഭവം എന്ന നിലയിൽ ഇതിനെ പരജ്ഞാനം എന്നും വിളിക്കുന്നു. ആനന്ദാനുഭവമെന്ന നിലയിൽ പരമാനന്ദമെന്നും.

## പ്രണവം അഥവാ ഓങ്കാരം

വാഗതീതമായ ഈ അനുഭവത്തെ വാക്കുകൊണ്ട് നിർദ്ദേശിക്കാൻ ശ്രമിക്കുകയാണെങ്കിൽ അത് 'ഓം തത് സത്' എന്നു മാത്രമായിരിക്കും. 'ദർശനമാല'യിലെ 'ജ്ഞാനദർശനം' സമാപിപ്പിച്ചുകൊണ്ട് ഗുരു ഇതു വ്യക്തമാക്കിയിരിക്കുന്നു. അതായത്, 'ഓം' എന്ന 'തത്', അഥവാ അദ്വൈതസത്യം, തന്നെയാണ് ആകെയുള്ള ഉണ്മ. ഓങ്കാരത്തെ പ്രണവമെന്നും വിളിച്ചുപോരാറുണ്ട്. എല്ലാ മന്ത്രങ്ങളുടെയും ആദിയിൽ ഉച്ചരിക്കുന്ന ശബ്ദമായതുകൊണ്ടാണ് അതിനു പ്രണവമെന്ന പേരുണ്ടായത്. (പ്ര = മുമ്പ്, ണ = സ്തുതിക്കുക, ഉച്ചരിക്കുക) എന്നും എപ്പോഴും പുതുമയുള്ളതായിരിക്കുന്നത് എന്ന അർത്ഥത്തിലും (പ്ര–നവം) പ്രണവശബ്ദത്തെ മനസ്സിലാക്കാവുന്നതാണ്. ഉപനിഷത്തുകളിൽ ഏററവും ചെറിയ മാണ്ഡൂക്യത്തിലാണ് ഓങ്കാരത്തിന്റെ വിശദീകരണം നൽകിയിട്ടുള്ളത്. 'ഓമിത്യേതദക്ഷരമിദം സർവം' എന്നു പറഞ്ഞുകൊണ്ടാണ് ഉപനിഷത്ത് തുടങ്ങുന്നത്. അതായത് ഓം എന്ന ഏകാക്ഷരം തന്നെയാണ്

ഇതെല്ലാമായിത്തീർന്നിരിക്കുന്നതു്. 'സത്'' എന്ന നിലയിൽ എല്ലാ ദൃശ്യരൂപങ്ങളുമായി അതു് വ്യാകൃതമായിരിക്കുന്നു. ചിത്'' എന്ന നിലയിൽ എല്ലാ അറിവുകളും അനുഭവങ്ങളും വൈകാരികഭാവങ്ങളുമായിത്തീർന്നിരിക്കുന്നു. 'ആനന്ദം' എന്ന നിലയിൽ ഇഷ്ടം, അനിഷ്ടം, ഉദാസീനം എന്നിങ്ങനെയുള്ള എല്ലാ അനുഭവങ്ങളുമായിത്തീർന്നിരിക്കുന്നു.

നമ്മൾ ഈ ലോകത്തെ കാണുന്നു. ലോകത്തിൽ കാണുന്ന സകലതിനും ഓരോ പേരും കൊടുക്കുന്നു. വിഷയങ്ങളുടെ വൈവിദ്ധ്യം എത്രയുണ്ടോ അത്രയും തന്നെ വൈവിദ്ധ്യമുള്ളതാണ് പേരുകളുടെ ലോകവും, അഥവാ വാക്കുകളുടെ ലോകവും. എല്ലാ വിഷയങ്ങളുടേയും ഉണ്മയ്ക്കു് ആധാരമാണല്ലോ ബ്രഹ്മസ അതുകൊണ്ടു് അതിന് സമാനമായി വാക്കുകൾക്കെല്ലാം ആധാരമായിരിക്കുന്ന ഒരു വാക്കു് വേണം. അങ്ങനെ ഋഷിമാർ കണ്ടെത്തിയ വാക്കാണു് 'ഓം'. ബ്രഹ്മത്തിനു സമാനമായി വാക്കുകളുടെ ലോകത്തിലുള്ള പ്രതീകമായതുകൊണ്ടു് അതിനെ ശബ്ദബ്രഹ്മം' എന്നും വിളിച്ചുപോരാറുണ്ടു്.

അ, ഉ, മ് എന്നീ മൂന്നു് സ്വരാക്ഷരങ്ങളെ സംയോജിപ്പിച്ച് രൂപപ്പെടുത്തിയെടുത്ത ഒരൊററ സ്വരാക്ഷരമാണു് 'ഓം'. എല്ലാ ഭാഷകളിലെയും അക്ഷരമാലയിൽ സ്വരാക്ഷരമുണ്ടു്, വ്യഞ്ജനാക്ഷരവുമുണ്ടു്. വ്യഞ്ജനാക്ഷരങ്ങൾ മാത്രം ചേർത്താൽ വാക്ക് ഉണ്ടാകുകയില്ല. സ്വരങ്ങളും വ്യഞ്ജനങ്ങളും ചേർന്നിണങ്ങിയ അക്ഷരങ്ങളെക്കൊണ്ടാണു് വാക്കുകൾ ഉണ്ടാക്കുന്നതു്. സ്വരാക്ഷരങ്ങൾ ഇല്ലാതെ വന്നാൽ വ്യഞ്ജനാക്ഷരങ്ങൾ വെറും നിശ്ചേതനങ്ങളായിപ്പോകുമെന്നർത്ഥം. മറിച്ചു പറഞ്ഞാൽ, വ്യഞ്ജനങ്ങൾക്കു ചൈതന്യം നല്കുന്ന ജീവചേതനയാണു സ്വരങ്ങൾ. സംസ്കൃതഭാഷയിലെ സ്വരാക്ഷരങ്ങൾ 'അ' മുതൽ 'അം' വരെയുള്ളവയാണു്. രണ്ടിനും നടുക്കു വരുന്നതാണു് 'ഉ'. അതായത് സ്വരാക്ഷരങ്ങളുടെ ആദിയിലും മദ്ധ്യത്തിലും അന്തത്തിലും വരുന്ന അക്ഷരങ്ങളുടെ ജീവചേതനയായ സ്വരാക്ഷരങ്ങളെ സംഗ്രഹിച്ചു്, അതിനെ ഒരൊററ സ്വരാക്ഷരമാക്കി മാററിയതാണു് ഓങ്കാരം. ചുരുക്കിപ്പറഞ്ഞാൽ, സംസ്കൃതഭാഷയുടെ ആത്മസത്തയുടെ അന്തസ്സാരം ഒരൊററ അക്ഷരത്തിൽ ഒതുക്കിയതാണു് ഓങ്കാരം.

മാണ്ഡൂക്യോപനിഷത്തിൽ ഓങ്കാരവിശദീകരണത്തിന്റെ പ്രാരംഭമായി, ഓം എന്ന അക്ഷരമാണ സർവ്വവും എന്നു് ആദ്യം പറഞ്ഞു. പിന്നീടു്, സർവ്വവും ബ്രഹ്മം തന്നെയാണെന്നു പറയുന്നു (സർവ്വം ഹ്യേതദ് ബ്രഹ്മ). പിന്നീടു്, ഈ ആത്മാവ് ബ്രഹ്മമാകുന്നു എന്നും പറയുന്നു (അയം ആത്മാ ബ്രഹ്മ). ഒരു സമവാക്യത്തിന്റെ രൂപത്തിൽ എഴുതിയാൽ, ഓം = സർവ്വം = ബ്രഹ്മം = ആത്മാവു് എന്നു വരും. ആത്മാവു് എന്നാൽ 'ഞാൻ' എന്ന സത്തയെന്നർത്ഥം. ആത്മസത്തയുടെ പൊരുൾ അറിവാണു്. അതുകൊണ്ടു് 'ഓം' അഥവാ 'സർവ്വവും' അഥവാ 'ബ്രഹ്മം അഥവാ 'ആത്മാവു്'' എന്നതിൽ ഉള്ളടങ്ങിയിരിക്കുന്ന അനന്തസാധ്യതകളെയും അവസ്ഥാഭേദങ്ങളെയും വിസ്തൃതരൂപത്തിൽ അറിയുന്നതിനു് അറിവിന്റെ വിസ്തൃതരൂപം അറിഞ്ഞാൽ മതി. ആ അറിവിനു്, യാതൊന്നും അറിയാതെ നിശ്ചേഷ്ടമായിരിക്കുന്ന അവസ്ഥ മുതൽ സകലത്തിനെയും അറിഞ്ഞു്, അറിഞ്ഞതിനെയെല്ലാം തന്നിൽ തന്നെ കാണുന്ന അഖണ്ഡാനുഭൂതിവരെയുള്ള എല്ലാ അവസ്ഥകളുടെയും രൂപത്തിൽ വിരിഞ്ഞു വരാൻ സാധിക്കും. ഈ അവസ്ഥകളെയെല്ലാം ഒരു പ്രത്യേക വ്യവസ്ഥയിൽ പെടുത്തി നാലു പാദങ്ങളായിട്ടു് ഉപനിഷത്തു ദർശിക്കുന്നു (സോ/യമാത്മാ ചതുഷ്പാത്). ജാഗരിതം, സ്വപ്നം, സുഷുപ്തി, തുരീയം എന്നീ നാലു അവസ്ഥകളാണു് ഈ നാലു പാദങ്ങൾ. ബോധം ഉണർന്നിരിക്കുന്ന അവസ്ഥയാണു് ജാഗരിതം. അപ്പോൾ വെളിയിലുള്ള വിഷയങ്ങളെയായിരിക്കും അതറിഞ്ഞുകൊണ്ടിരിക്കുന്നതു്. ശബ്ദം, സ്പർശം, രൂപം, രസം, ഗന്ധം എന്നിവയാണ ഭോഗ്യവിഷയങ്ങൾ. ശ്രോത്രം, ത്വക്കു്, ചക്ഷുസ്സു്, രസന, ഘ്രാണം, എന്നീ അഞ്ചിന്ദ്രിയങ്ങളെ ഉപകരണങ്ങളാക്കിക്കൊണ്ടാണ ബോധം ബാഹ്യവിഷയങ്ങളെ അറിയുന്നതു്, അവയെ അനുഭവിക്കുന്നതു്. ഈ വിഷയങ്ങളെല്ലാം സ്ഥൂലവിഷയങ്ങളാണു്. ആ സ്ഥൂലവിഷയങ്ങൾക്കു് അധിഷ്ഠാനം ആകാശം, വായു, അഗ്നി, ജലം, പൃഥ്വി എന്നീ സ്ഥൂലഭൂതങ്ങളും. പഞ്ചേന്ദ്രിയങ്ങൾ വർത്തിക്കുന്നതു് സ്ഥൂലശരീരത്തെ ഇരിപ്പിടമാക്കിക്കൊണ്ടാണു്. സ്ഥൂലാനുഭവമാണു് അപ്പോൾ ഉണ്ടാകുന്നതു്. ഇങ്ങനെയുള്ള ജാഗരിതാവസ്ഥയിൽ വൃത്തികളോടു കൂടിയിരിക്കുമ്പോൾ ആത്മാവിനു്, അഥവാ അറിവിനു്, വൈശ്വാനരൻ എന്ന പേരാണു് ഉപനിഷത്തു് കൊടുത്തിരിക്കുന്നതു്.

ജാഗരിതാവസ്ഥയിൽ വൈശ്വാനരാത്മാവു വെളിയിലേക്കാണു മുഴുവൻ തുറന്നിരിക്കുന്നതു്. അതുകൊണ്ടു് ആ അവസ്ഥയെ ഒരു ഭാഷാപ്രതീകത്തിലേക്കു ചുരുക്കിയപ്പോൾ, വായു് മുഴുവൻ തുറന്നിരിക്കുമ്പോൾ ഉച്ചരിക്കാവുന്ന അക്ഷരമായ 'അ'കാരത്തെ, ഈ അവസ്ഥയിൽ പ്രസക്തമായി വരുന്ന എല്ലാ അംശങ്ങളും ചേർന്നതിന്റെ പ്രതീകമായി സ്വീകരിച്ചു. അതാണു് നാലു പാദങ്ങളിൽ ഒന്നാമത്തേതു്. രണ്ടാമത്തെ പാദം സ്വപ്നാവസ്ഥയാണു്. ഈ അവസ്ഥയുടെ പ്രത്യേകത മനസ്സു് ഭോഗ്യവിഷയങ്ങളെ തന്നിൽ നിന്നു തന്നെ സൃഷ്ടിച്ചിട്ടു് അവയെ സ്വയം അനുഭവിക്കുന്നുവെന്നതാണു്. അതായതു്, ബാഹ്യമായ ഒന്നും അവിടെ നടക്കുന്നില്ല. അന്തഃപ്രജ്ഞയാണു് അതിന്റെ മുഖ്യ സ്വഭാവം. സ്ഥൂലവിഷയങ്ങളല്ല, സൂക്ഷ്മവിഷയങ്ങളാണു് അനുഭവഗോചരമായിത്തീരുന്നതു്.

ഓരോരുത്തരും അനുഭവിക്കുന്നതു് ഒററപ്പെട്ട സ്വകാര്യസ്വപ്നങ്ങളാണു്. ഒരാളിന്റെ സ്വപ്നം മറെറാരാളിനു് അനുഭവിക്കാൻ ആകുകയില്ല. അതുകൊണ്ടു് ഈ അവസ്ഥയിലുള്ള അറിവിനെ 'പ്രവിവിക്തഭുക്'' എന്നാണു് ഉപനിഷത്തു് വിശേഷിപ്പിച്ചിരിക്കുന്നതു്. ഈ അറിവിരുന്നു പ്രവർത്തിക്കുന്നതു സൂക്ഷ്മശരീരത്തിലാണെന്നാണു പറഞ്ഞുപോരുന്നതു്. ശരീരം, ഇന്ദ്രിയങ്ങൾ, വിഷയങ്ങൾ എന്നിവയെല്ലാം ജാഗരിതാവസ്ഥയിലെന്നപോലെ തന്നെ സ്വപ്നാവസ്ഥയിലും പ്രവത്തിക്കുന്നുണ്ടെങ്കിലും, അവയുടെയെല്ലാം സൂക്ഷ്മഭാവങ്ങളാണു് അവിടെയുള്ളതു്. ഈ അവസ്ഥയിലുള്ള ആത്മാവിനെ തൈജസൻ എന്നു് ഉപനിഷത്തു് വിളിക്കുന്നു. ഒരു തരത്തിൽ പറഞ്ഞാൽ ബോധം ഉണർന്നിരിക്കുന്നുവെന്നോ ഉറങ്ങിയിരിക്കുന്നുവെന്നോ പറയാൻ നിവൃത്തിയില്ലാത്ത, രണ്ടിനും നടുവിലുള്ള ഒരവസ്ഥയാണിതു്. എങ്കിലും ജാഗരിതാവസ്ഥയിൽ സംഗതമായി വരുന്നതിനെല്ലാം ഇവിടെയും സ്ഥാനമുണ്ടു്. അറിവു പകുതി തുറന്നു പ്രവർത്തിക്കുന്നതുകൊണ്ടു് അതിനൊരു ഭാഷാപ്രതീകം കണ്ടെത്തിയതു്, വായു് പകുതി തുറന്നു വച്ചുകൊണ്ടു ഉച്ചരിക്കാവുന്ന 'ഉ' എന്ന അക്ഷരത്തിലാണു്.

അറിവിലുള്ളതായി നമുക്കു വകതിരിച്ചറിയാവുന്ന അടുത്ത അവസ്ഥ സുഷുപ്തിയാണു്. അവിടെ ജാഗരിതത്തിലെ സ്ഥൂലവിഷയങ്ങളോ, സ്വപ്നത്തിലെ സൂക്ഷ്മവിഷയങ്ങളോ അനുഭവമാ

കുന്നില്ല. അവിടെ യാതൊരു കാമവും ഉദിക്കുന്നില്ല. പലതായി കണ്ട സകലതും ഒരൊററ സ്ഥാനത്തിൽ ഏകീഭൂതമായിത്തീരുന്ന അവസ്ഥയാണതു്. ഒരു വൻമരം മുഴുവൻ അതിന്റെ വിത്തിലേക്കു ചുരുങ്ങി അതിൽ ഉറങ്ങിയിരിക്കുന്നതുപോലെയാണു് ഇതെന്നു പറയാം. യാതൊന്നും അറിയുന്നില്ല എന്നുണ്ടെങ്കിലും, അറിവിന്റെ ഇല്ലായ്മയല്ലിതു്. സുഷുപ്തി കഴിഞ്ഞുണരുമ്പോൾ 'ഞാൻ സുഖമായി ഉറങ്ങി' എന്നു് എല്ലാവരും പറയും. ഉറക്കത്തിലെ സുഖം അനുഭവിച്ചതു് ഉറങ്ങിയപ്പോൾ തന്നെയാണെങ്കിലും, അപ്പോൾ അതറിഞ്ഞില്ല. അറിയാതെയുള്ള ഒരു ആനന്ദാനുഭവം ആയിരുന്നു അതു്. അതുകൊണ്ടു് ആനന്ദമയം എന്നും ആ അവസ്ഥയെ ഉപനിഷത്തു് വിശേഷിപ്പിക്കുന്നു. ബോധപൂർവ്വമല്ലാതെയാണെങ്കിലും ആനന്ദത്തെ അറിഞ്ഞനുഭവിച്ചതുകൊണ്ടു് അതു പ്രജ്ഞാനഘനമാണു്. ആനന്ദാനുഭവം എന്ന നിലയിലല്ലാതെ ഈ അവസ്ഥയെപ്പററി മറെറാന്നും പറയാനില്ല. അതുകൊണ്ടു് 'ആനന്ദഭുക്' എന്നാണു് ആ അവസ്ഥയെപ്പററി പറഞ്ഞിരിക്കുന്നതു്. ഈ അവസ്ഥയിലുള്ള ആത്മാവു കാരണശരീരത്തിലാണു് ഇരിക്കുന്നതെന്നു വ്യാഖ്യാതാക്കൾ വിശദീകരിക്കുന്നു. ഈ ആത്മഭാവത്തെ 'പ്രാജ്ഞൻ' എന്നു വിളിച്ചുപോരുന്നു. പ്രാജ്ഞനാണു് ആത്മാവിന്റെ മൂന്നാമത്തെ പാദം. വൈവിധ്യങ്ങളെല്ലാം ആത്മാവിൽ വന്നൊതുങ്ങിയിരിക്കുന്നതുപോലെ, വായു് പൂർണ്ണമായടയുമ്പോൾ ഉച്ചരിക്കാവുന്ന ശബ്ദമായ 'മ്' കൊണ്ടു് ഭാഷയിൽ അതിനെ ദ്യോതിപ്പിക്കുന്നു.

ആത്മാവിന്റെ നാലാമത്തെ പാദം തുരീയമാണു്. തുരീയമെന്നാൽ നാലാമത്തേതു് എന്നർത്ഥം. അതു ലോകസാധാരണമായ ഒരനുഭവമല്ല. ജ്ഞാനികളായ യോഗികൾക്കു മാത്രം അനുഭവസിദ്ധമായിത്തീരുന്ന അലൗകികാനുഭൂതിയാണതു്. അതു് അന്തഃപ്രജ്ഞമല്ല. ബഹിഷ്പ്രജ്ഞമല്ല. രണ്ടു തരത്തിലുള്ളതും അല്ല. പ്രജ്ഞാനഘനമല്ല. പ്രജ്ഞമല്ല, അപ്രജ്ഞമല്ല. അദൃഷ്ടമാണു്, അവ്യവഹാര്യമാണു്, അഗ്രാഹ്യമാണു്, അലക്ഷണമാണു്, അചിന്ത്യമാണു്, അവ്യപദേശ്യമാണു് എന്നൊക്കെയാണു് ഉപനിഷത്തു് അതിനെ വിവരിക്കുന്നതു്. ഇതൊക്കെ നിഷേധാത്മകമായ വിവരണങ്ങളാണു്. അതിനെപ്പററി ആകെക്കൂടി പറയാവുന്നതു് ഏകാത്മപ്രത്യയസാരം, പ്രപഞ്ചോപശമം, ശാന്തം, ശിവം, അദ്വൈതം എന്നു മാത്രം. ഈ അവസ്ഥയെ നാരായണഗുരു നിർവചിച്ചിരിക്കുന്നതു്,

അടിമുടിയററടിതൊട്ടു മൗലിയന്തം
സ്ഫുടമറിയുന്നതു തുര്യബോധമാകും. [2]

എന്നാണ്. വാഗതീതമായ ഈ അവസ്ഥയ്ക്കു ഭാഷയിൽ പ്രതീകമില്ല. അകാരം, ഉകാരം, മകാരം ഇവ ചേർത്തു 'ഓം' എന്നുച്ചരിക്കുമ്പോൾ അതവസാനിക്കുന്ന നിശ്ശബ്ദത തന്നെയാണ് അതിന്റെ ഭാഷാപ്രതീകം. ഇങ്ങനെ അ, ഉ, മ് എന്നീ മാത്രകളും അമാത്രയും ചേർന്നതാണ് ഓങ്കാരം.

## ഈശ്വരസങ്കല്പം

ഓങ്കാരത്തിന്റെ നാലാമത്തെ പാദമായ തുരീയം അദ്വൈതാനുഭൂതി തന്നെയാണല്ലോ. ഈ അനുഭൂതിയെ മതത്തിന്റെ സന്ദർഭത്തിൽ ഈശ്വരസാക്ഷാത്കാരം, ഈശ്വരദർശനം എന്നൊക്കെയാണു വിളിച്ചുപോരാറ്. ഈ സങ്കല്പങ്ങൾക്കെല്ലാം പിന്നിൽ ഈശ്വരൻ വേറെ, സാക്ഷാത്കാരം ലഭിക്കുന്ന ഭക്തൻ വേറെ എന്ന സങ്കല്പം ഉണ്ട്. അതിനാൽ ബ്രഹ്മാത്മൈക്യത്തിന്റെ തലത്തിലുള്ള അഭേദത അതിലില്ല. നാരായണഗുരു ഉൾപ്പെടെയുള്ള അദ്വൈതികളെല്ലാം അദ്വൈതരസം നിറഞ്ഞു തുളുമ്പുന്ന സ്തോത്രകാവ്യങ്ങൾ രചിച്ചിട്ടുണ്ട്. അവിടെയെല്ലാം ഈശ്വരനും ബ്രഹ്മത്തിനും തുല്യസ്ഥാനമാണു നൽകിയിട്ടുള്ളത്. എന്നാലും വേദാന്തചിന്തയുടെ നിഷ്കൃഷ്ടത വച്ചു നോക്കുമ്പോൾ, ബ്രഹ്മഭാവത്തിൽ നിന്ന് ഒരുപടി താഴെയുള്ള സ്ഥാനം മാത്രമേ ഈശ്വരഭാവത്തിനുള്ളു. ഭക്തനും ഭഗവാനും തമ്മിലുള്ള അഭേദത സാക്ഷാത്കൃതമാകാത്തവർക്കുവേണ്ടി, അവരെ ആ തലത്തിലേക്കു നയിക്കുക എന്ന ഉദ്ദേശ്യത്തോടുകൂടിയാണ് അദ്വൈതികളായ ഗുരുക്കന്മാർ ദ്വൈതത്തിന്റെ ചുവയുള്ള സ്തോത്രകൃതികളും ഭക്തികാവ്യങ്ങളും എഴുതാറുള്ളത്.

ഈശൻ, ഈശ്വരൻ എന്നീ രണ്ടു വാക്കുകളും ഉണ്ടായിട്ടുള്ളത് 'ഈശ്' എന്ന ധാതുവിൽ നിന്നാണ്. ഭരിക്കുക, നിയന്ത്രിക്കുക എന്നൊക്കെയാണ് ഇതിന്റെ അർത്ഥം. ഈശനം ചെയ്യുന്നവനാണ് ഈശൻ. അതിൽ ഏററവും വരനായിട്ടുള്ളവൻ, ശ്രേഷ്ഠനായിട്ടുള്ളവൻ, ഈശ്വരൻ. പ്രപഞ്ചത്തിന്റെ സൃഷ്ടിസ്ഥിതിലയങ്ങൾക്കെല്ലാം നിദാനമായിട്ടാണ് ഈശ്വരനെ മതവിശ്വാസികൾ കണക്കാക്കിപ്പോരുന്നത്. ഭാരതീയർ ബ്രഹ്മാവ്, വിഷ്ണു, മഹേശ്വരൻ എന്നീ മൂന്നു ഭാവങ്ങൾ ഈശ്വരനു നൽകിയ

തിന്റെ അടിസ്ഥാനം ഈ മൂന്നു വൃത്തികളാണ്. സൃഷ്ടിസ്ഥിതിലയങ്ങൾക്കെല്ലാം ആധാരമായിരിക്കുന്ന സത്യം നിർവികാരമാണ്, നിരുപാധികമാണ്. അതിൽ മായയാൽ ഉണ്ടാകുന്ന ഉപാധികല്പനകൾ ആണ് സൃഷ്ടിസ്ഥിതിലയരൂപത്തിലുള്ള പ്രതീതികൾക്കെല്ലാം കാരണം. അതുകൊണ്ട് ബ്രഹ്മസത്യം മായോപേതമായിരിക്കുന്നതാണ് ഈശ്വരൻ എന്ന് വേദാന്തികൾ കണക്കാക്കുന്നു.

ഉള്ളിൽ നിറഞ്ഞു തുളുമ്പുന്ന ഭക്തിഭാവം, ആരാധനാമനോഭാവം, പ്രാർത്ഥന ഇതിനൊക്കെ പ്രസക്തിയുള്ളതു്, ഭക്തൻ വേറെ ഭഗവാൻ വേറെ എന്ന ദ്വൈതഭാവം ഉള്ളപ്പോൾ മാത്രമാണ്. അങ്ങനെയുള്ള ഒരു ഭക്തനു് അർത്ഥിക്കാവുന്ന ഏററവും ഉത്തമമായ വരം ഈ വേററുമ ഇല്ലാതായിത്തീരണമേ എന്നതായിരിക്കും. ഇത്തരത്തിലാണ് 'ദൈവദശകം' എന്ന പ്രാർത്ഥന സൂത്രകർത്താവായ ഗുരു അവസാനിപ്പിച്ചിരിക്കുന്നതു്:

ആഴമേറും നിൻമഹസ്സാ—
മാഴിയിൽ ഞങ്ങളാകവേ
ആഴണം വാഴണം നിത്യം
വാഴണം വാഴണം സുഖം. [3]

മററൊരു സന്ദർഭത്തിൽ ഗുരു ഭക്തനായി നിന്നുകൊണ്ടു ശിവനോടു പ്രാർത്ഥിക്കുന്നു:

ദൈവമേ നിനക്കു നീയും ഞാനുമൊന്നു തന്നെയെന്നു—
കൈവരുന്നതിന്നിതെന്നിയടിയനില്ല കാംക്ഷിതം. [4]

[ദൈവമേ, നീയും ഞാനും ഒന്നുതന്നെ ആണെന്നുള്ള പരമാർത്ഥം ഇപ്പോൾ തന്നെ സാക്ഷാത്കൃതമായിത്തീരുന്നതിനപ്പുറത്തു് അടിയനൊരാഗ്രഹവും ഇല്ല എന്നുള്ള കാര്യം നീ ഓർത്തിരിക്കണമേ!]

അദ്വൈതിയുടെ കാഴ്ചപ്പാടിൽ നിന്നുകൊണ്ടു നോക്കിയാൽ, ഈ പ്രപഞ്ചം മുഴുവൻ ഏകമായ സദ്വസ്തുവിൽ തന്നെ ഉൾക്കൊണ്ടിരിക്കുന്ന കർമ്മവൈഭവത്താൽ പ്രതീതമാകുന്നതാണ്. മതവിശ്വാസിയുടെ ഭാഷയിൽ പറഞ്ഞാൽ, ഈശ്വരൻ തന്റെ തന്നെ ഇച്ഛാശക്തികൊണ്ടു് തന്നിൽ നിന്നു തന്നെ സൃഷ്ടിച്ചതാണ് ഈ പ്രപഞ്ചം. 'തന്നിൽ നിന്നു്' എന്നുള്ളതിനു് എല്ലാ മതങ്ങളും ഊന്നൽ കൊടുക്കുന്നില്ല. സർവ്വശക്തനായതുകൊണ്ടു് ഇല്ലായ്മ

യിൽ നിന്നും ലോകത്തെ ഉണ്ടാക്കാൻ ഈശ്വരനു കഴിയും എന്നു ചിലർ വിശ്വസിക്കുന്നു. ഏതു കാഴ്ചപ്പാടിൽ നിന്നു കൊണ്ടു നോക്കിയാലും ഈ പ്രപഞ്ചത്തിലെ സംഭവങ്ങളെല്ലാം നടന്നു കൊണ്ടിരിക്കുന്നതു് ഒന്നുകിൽ ബ്രഹ്മസങ്കല്പത്തിലാണു്, അല്ലെങ്കിൽ ഈശ്വരസങ്കല്പപ്രകാരമാണു്. അങ്ങനെ ഈശ്വരസങ്കല്പപ്രകാരം സൃഷ്ടിക്കപ്പെട്ടിട്ടുള്ള എണ്ണമില്ലാത്ത ജീവികളിൽ ഒരുവനാണു് മനുഷ്യൻ. മനുഷ്യനു് സ്വാതന്ത്ര്യേച്ഛയുണ്ടെങ്കിലും, എങ്ങനെ ജീവിക്കണമെന്നു തീരുമാനിക്കാനുള്ള കഴിവുണ്ടെങ്കിലും, ജീവിതത്തിൽ സംഭവഗതികൾ വന്നുചേരുന്നതു് ഈശ്വരസങ്കല്പപ്രകാരമാണു്. ആ സംഭവഗതികളെ സ്വന്തം വരുതിയിൽ നിറുത്തി, സ്വന്തം ഇച്ഛയ്ക്കൊത്തു ജീവിക്കാനുള്ള ഒരു വഴിയും മനുഷ്യൻ കാണുന്നില്ല. എന്നാൽ എല്ലാവരുടെയും ആഗ്രഹം, താനിച്ഛിക്കുന്ന കാര്യങ്ങളെല്ലാം ജീവിതത്തിൽ സഫലമാകണമെന്നാണു്. അപ്പോഴും അവർക്കറിയാം എല്ലാം ഈശ്വരന്റെ നിയന്ത്രണത്തിലാണെന്നു്. അതുകൊണ്ടു് അവർ ഈശ്വരനോടു മനസ്സു തുറന്നു പ്രാർത്ഥിക്കും, 'എന്റെ ആഗ്രഹങ്ങളെല്ലാം സഫലമായിത്തീരേണമേ' എന്നു്, ഇങ്ങനെയുള്ള പ്രാർത്ഥന ഈശ്വരനോടു നടത്തുമ്പോൾ നമ്മൾ അറിയാതെ ചെയ്തു പോകുന്ന ഒരു തെററുണ്ടു്: 'ദൈവമേ, എന്റെ ഇച്ഛയ്ക്കൊത്തു നീ പ്രവർത്തിക്കണേ' എന്നു പറയുന്ന തെററു്. 'നിന്റെ ഇച്ഛയ്ക്കൊത്തു എല്ലാം നടക്കട്ടെ; അതിൽ ഞാൻ സന്തുഷ്ടനായിരിക്കാം' എന്നാണു് തത്ത്വപ്രകാരം നോക്കിയാൽ പ്രാർത്ഥിക്കേണ്ടതു്. ദൈവത്തിന്റെ ഇച്ഛയും തന്റെ ഇച്ഛയും നിരക്കാതെ വരുമ്പോഴാണു് മേൽപ്പറഞ്ഞ തെററായ പ്രാർത്ഥന നടത്തേണ്ടിവരുന്നതു്. ഈശ്വരൻ എന്തു നടത്തിക്കുന്നോ അതു തന്നെ എന്റെയും ഇഷ്ടം എന്നു വരുമ്പോൾ ദൈവവും ഞാനും ഒരു മനസ്സുള്ളവരായിക്കഴിഞ്ഞു. ഒരു മനസ്സുള്ളവരായിത്തീരുന്നതിന്റെ പരിപൂർണ്ണതയാണു് ഞാനും നീയും രണ്ടല്ലാതിരിക്കുന്ന അദ്വൈതഭാവം. ദൈവത്തോടു നടത്താവുന്ന മറെറാരർത്ഥന, സമസ്ത ജീവജാലങ്ങൾക്കും ഒരുപോലെ സ്വീകാര്യമായതു് എന്തുണ്ടോ അതുമാത്രം അർത്ഥിക്കുക എന്നതാണു്. ആ അർത്ഥത്തിലാണു്, 'എനിക്കു് സുഖം തരണേ എന്നു പ്രാർത്ഥിക്കുന്നതിനു പകരം 'ലോകാഃ സമസ്താഃ സുഖിനോ ഭവന്തു' (ഈ സമസ്ത ലോകത്തിലുള്ളവർക്കും സുഖം ഉണ്ടായിരിക്കുമാറാകട്ടെ!) എന്ന പ്രാർത്ഥന പണ്ടു മുതൽ ഭാരതത്തിൽ പ്രചാരത്തിലിരിക്കു

ന്നതു്. നാരായണഗുരുവും ദൈവദശകം എന്ന പ്രാൎത്ഥനയുടെ അവസാനത്തിൽ പറയുന്നതു്, ദൈവമേ, ഞങ്ങൾ ആകവേ നിൻെറ മഹസ്സാകുന്ന ആഴിയിൽ അമൎന്നു് നിത്യവും സുഖമായി വാഴണമേ എന്നാണു്.

ഈ സൂത്രകൎത്താവിനെപ്പോലെയുള്ള ഗുരുക്കന്മാർ അദ്വൈതികളായിരിക്കവേ തന്നെ ദേവതാസ്തുതിരൂപത്തിലുള്ള കാവ്യങ്ങൾ രചിച്ചിട്ടുള്ളതു ചിലരിലെങ്കിലും ചിന്താക്കുഴപ്പം ഉണ്ടാക്കിയേക്കാം. കാരണം, സ്തുതികളിൽ എപ്പോഴും ദ്വൈതഭാവനയുണ്ടു്. ഏതു ദേവതയെ സ്തുതിച്ചാലും ആ ദേവതാസ്വരൂപത്തെ ആനുഭൂതികമായ ബ്രഹ്മസത്യത്തിൻെറ ദൃശ്യപ്രതീകമായി കണ്ടുകൊണ്ടാണു് ആ സ്തുതികളെല്ലാം രചിച്ചിട്ടുള്ളതു്. അവിടെ ദേവതാപ്രതീകങ്ങൾക്കു് ഒരു ഭാഷയുടെ സ്ഥാനം മാത്രമാണുള്ളതു്. ആശയങ്ങളും ആദർശങ്ങളും ഒക്കെ വാങ്മയമായി വാമൊഴിയായും വരമൊഴിയായും അവതരിപ്പിക്കാറുള്ളതുപോലെ, ദാർശനികമായ അനുഭൂതികൾക്കു് ദൃശ്യരൂപത്തിൽ ഭാവാവിഷ്ക്കാരം നൽകിയിരിക്കുന്നതാണു് ദേവതാസങ്കല്പങ്ങൾ. അതുകൊണ്ടു് സാമ്പ്രദായികമായി നോക്കിയാൽ, ഓരോ സ്തോത്രത്തിലും ഓരോ ദേവതയെ സ്തുതിക്കുന്നതായി തോന്നുമെങ്കിലും, അവയുടെ അകപ്പൊരുളിലേക്കു കടക്കുമ്പോൾ അനുവാചകനുണ്ടാകുന്നതു് ഒരേ അദ്വൈതാനുഭൂതിയാണു്.

## ഭക്തി

എല്ലാ മതങ്ങളും ഒരു അന്തിമലക്ഷ്യത്തെ ഉന്നംവെയ്ക്കുന്നതാണു്; പല പേരുകളിൽ അതു് അറിഞ്ഞു പേരാറുണ്ടെങ്കിലും. ഭാരതീയർ ആ ലക്ഷ്യത്തെ മുക്തി എന്നു പറയും. ക്രിസ്തുമതത്തിൽ നിത്യജീവപ്രാപ്തി എന്നും രക്ഷ എന്നും പറയും. ഇങ്ങനെ ഏതു പേരു പറഞ്ഞു വിളിച്ചാലും ഈ ലക്ഷ്യപ്രാപ്തിയ്ക്കു് എല്ലാവൎക്കും സ്വീകാര്യമായ ഒരു വഴി ഭക്തിയാണു്. ഈശ്വരനോടുള്ള വൈകാരികമായ ഒരാഭിമുഖ്യമായിട്ടാണു് സാധാരണ ഗതിയിൽ ഭക്തിയെ മനസ്സിലാക്കിപ്പോരുന്നതു്. അതിനു ചേരുന്ന തരത്തിൽ നാരദഭക്തിസൂത്രത്തിൽ 'പരമപ്രേമരൂപാ' എന്നു ഭക്തിയെ നിർവചിച്ചിട്ടുമുണ്ടു്. ഇങ്ങനെയാണെങ്കിലും, ആ വാക്കിൻെറ നിഷ്പത്തിവച്ചുകൊണ്ടു നോക്കുമ്പോൾ ഭജിക്കുന്ന ഭാവമാണു് ഭക്തി. ഭജിക്കുക എന്നാൽ നിരന്തരമായ മനനത്തിനു

ധ്യാനത്തിനും വിധേയമാക്കുക എന്നർത്ഥം. അതുകൊണ്ട് ശങ്കരാചാര്യർ ഭക്തിയെ നിർവചിക്കുന്നത് 'സ്വാത്മതത്ത്വാനുസന്ധാനം' എന്നാണ്. അദ്വൈതദർശനത്തിനു സമ്മതമായ ഭക്തിഭാവം എന്തെന്നു വ്യക്തമാക്കാനായി ദർശനമാലയിലെ ഒരു അദ്ധ്യായം തന്നെ ഗുരു മാററി വച്ചിരിക്കുന്നു. ഭക്തിക്ക് ഒന്നിലധികം നിർവചനങ്ങൾ അതിൽ നൽകിയിട്ടുണ്ടെന്നുള്ളതും ഒരു പ്രത്യേകതയാണ്. ഉദാഹരണത്തിന് ഭക്തിദർശനത്തിലെ മൂന്നാമത്തെ ശ്ലോകത്തിൽ ഭക്തിയെ ഇങ്ങനെ നിർവചിച്ചിരിക്കുന്നു:

ആനന്ദമേവ ധ്യായന്തി
സർവേ ദുഃഖം ന കശ്ചന
യദാനന്ദപരം ധ്യാനം
ഭക്തിരിത്യുപദിശ്യതേ. [5]

(എല്ലാവരും ആനന്ദത്തെ തന്നെ ധ്യാനിക്കുന്നു. ആരും ദുഃഖത്തെ ധ്യാനിക്കുന്നില്ല. ആനന്ദരൂപമായ ധ്യാനമാണ് ഭക്തി എന്ന് ഉപദേശിക്കപ്പെട്ടിരിക്കുന്നു.)

യഥാർത്ഥ ഭക്തനെ ഗുരു കാണുന്നത് ഏതെങ്കിലും ഭജനഗാനം പാടി ഓതിൽ മതിമറന്നിരിക്കുന്ന ആളായിട്ടല്ല. മറിച്ച്, ആനന്ദം, ആത്മാവ്, ബ്രഹ്മം എന്നീ മൂന്നു വാക്കുകളും ഒരേ പൊരുളിനെ തന്നെ കുറിക്കുന്നു എന്ന് നിശ്ചയം കൈവന്നിട്ടുള്ളവനെയാണ് ഗുരു ഭക്തൻ എന്നു കണക്കാക്കുന്നത്. ഗുരു പറയുന്നു:

ആനന്ദ ആത്മാ ബ്രഹ്മേതി
നാമൈതസ്യൈവ തന്യതേ
ഇതി നിശ്ചിതധീർ യസ്യ
സ ഭക്ത ഇതി വിശ്രുതഃ. [6]

(ആനന്ദം, ആത്മാവ്, ബ്രഹ്മം എന്നീ മൂന്നും ഈ ഒരു പൊരുളിന്റെ തന്നെ പല പേരുകളാണെന്ന് ദൃഢബോധമുള്ളവൻ ഭക്തനെന്നു വിശ്രുതനാകുന്നു.)

എന്നാലും ലോകപിതാവായ ഈശ്വരനോടുള്ള പ്രേമത്തെ ഗുരു തള്ളിക്കളയുന്നില്ല. സ്വാനുഭവഗീതി തുടങ്ങിയ ഗുരുവിന്റെ ചില കൃതികളിൽ ഈശ്വരനോടുള്ള പ്രേമത്തിന്റെ പാരമ്യം തന്നെ കാണുകയും ചെയ്യാം. ലോകപിതാവിനോടും, ഗുരുവിനോടും, സ്വന്തം പിതാവിനോടും, മാതാവിനോടും സത്യസ്ഥാപകന്മാരായ മഹാപുരുഷന്മാരോടും, ആ വഴി മാതൃകയാക്കിക്കൊ

ണ്ടു ജീവിക്കുന്നവരോടും, നിഷിദ്ധകർമ്മങ്ങളിൽനിന്നും പ്രജ കളെ രക്ഷിച്ച് ലോകപാലനം ചെയ്യുന്ന രാജാക്കന്മാരോടും, എ ല്ലാവക്കും ഹിതം ചെയ്യുന്നവരോടുമൊക്കെ ഉണ്ടാകാവുന്ന പ്രേമ ത്തെ ഭക്തിയായിത്തന്നെ ഗുരു കാണുന്നു എന്നാലും പരയായ ഭക്തിയുടെ സ്ഥാനം നൽകിയിരിക്കുന്നത് പരമാത്മാവിനെ ഭജിക്കുന്ന ഭാവം ആണെന്നു ഭക്തിദർശനത്തിൻെറ അവസാന ത്തിൽ ഗുരു ചൂണ്ടിക്കാണിക്കുന്നു. ഈ പരയായ ഭക്തിയുടെ അന്തിമമായ പ്രയോജനം ജീവിതത്തിൽ എല്ലാ രുദ്രത്വവും ഇല്ലാ തായി ശിവത്വം സാക്ഷാത്കരിക്കുകയാണ്. അതുകൊണ്ടു 'ബ്രഹ്മൈവാഹം' എന്നു പറയുന്ന അർത്ഥത്തിൽ തന്നെ 'ശി വോഽഹം' എന്നും പറഞ്ഞു പോരാറുണ്ടു്.

സൂചനകൾ

1. ആത്മോപദേശശതകം 51
2. ,, 28
3. ദൈവദശകം 10
4. സദാശിവദർശനം 5
8. ദർശനമാല VII. 3.
6. ,, VIII. 5

# സൂത്രം 13

## അതീതാഗാമിനോരസത്ത്വം യതഃ യദേതദന്വിച്ഛത

| | |
|---|---|
| അതീത-ആഗാമിനഃ | = അതീതമായവയുടെയും ആഗാമിയായവയുടെയും-(കഴിഞ്ഞു പോയവയുടെയും വരാനിരിക്കുന്നവയുടെയും) |
| അസത്ത്വം | = അസത്താണെന്നുള്ള അവസ്ഥ (പ്രതീതി മാത്രമാണെന്നുള്ള അവസ്ഥ) |
| യതഃ | = യാതൊന്നു മുഖാന്തരമാണോ ഉണ്ടായതു് |
| ഏതത് | = അതു് |
| യത് | = യാതൊന്നാണെന്നു് |
| അന്വിച്ഛത | = അന്വേഷിച്ചു കണ്ടെത്തണം. |

[കഴിഞ്ഞു പോയവയും വരാനിരിക്കുന്നവയും കേവലം അസത്തായ പ്രതീതി മാത്രമായിരിക്കുന്നതു് യാതൊന്നു മുഖാന്തരമാണോ അതിനെ അന്വേഷിച്ചു കണ്ടെത്തണം.]

ഈ സൂത്രം മുതൽ പുതിയൊരു ചിന്താസരണി ആരംഭിക്കുന്നു. തുടക്കത്തിൽ തന്നെ പറയുകയുണ്ടായി, പരമമായ സത്യത്തെ സംബന്ധിച്ചുള്ള അന്വേഷണം സത്തിൻെറ വശത്തു നിന്നുകൊണ്ടും അസത്തിൻെറ വശത്തു നിന്നുകൊണ്ടും ആകാമെന്നു്. അതിൽ സത്തിൻെറ വശത്തു നിന്നുകൊണ്ടുള്ള അന്വേഷണമാണു്, അതായതു് ഏകമായ സദ്വസ്തു എല്ലാമായിത്തീർന്നിരിക്കുമ്പോഴും ആ സദ്വസ്തുവായിത്തന്നെ ഇരിക്കുന്നതെങ്ങനെ എന്നുള്ളതാണു്, 5 മുതൽ 12 വരെ സൂത്രങ്ങളിൽ ചിന്താവിഷയമായിത്തീർന്നതു്. ഇനി അസത്തിൻെറ വശത്തു നിന്നുകൊണ്ടുള്ള, അതായതു് പ്രതീതിയുടെ വശത്തു നിന്നുകൊണ്ടുള്ള, അന്വേഷണം ആരംഭിക്കുന്നു. അസത്തായ പ്രതീതികളെല്ലാം ഉള്ളതുപോലെ തോന്നത്തക്കവണ്ണം അവയ്ക്കാധാരമായ സത്യം എന്തെന്ന തരത്തിലാണു് ഇവിടെ ചിന്ത വികസിക്കുന്നതു്.

വേദാന്തത്തിൽ സത്തു് എന്നതുകൊണ്ടു് അർത്ഥമാക്കുന്നതെന്തെന്നു് ഇതിനകം വ്യക്തമാക്കി കഴിഞ്ഞതാണു്. അതു് ഭൂതഭാവിവർത്തമാനകാലങ്ങളാം എന്ന ഭേദം കൂടാതെ ഉണ്മയുള്ള ആദ്യന്തവിഹീനമായ സത്യമാണു്. അതു് അക്ഷരമാണു്, നിർവി

ശേഷമാണ്, അദൃശ്യമാണ്, അചിന്ത്യമാണ്, അവ്യപദേശ്യമാണ്, അദ്വയമാണ്. അതിൽ നിന്നാണ് ക്ഷരവും സവിശേഷവും ദൃശ്യവും ചിന്ത്യവും വ്യപദേശ്യവുമായ എല്ലാം ഭാവരൂപവും കൈക്കൊണ്ടു പ്രതീതമാകുന്നതു്. ചിദവസ്ഥ എന്ന നിലയിൽ അതിൽ നിന്നും ഭാവരൂപം കൈക്കൊണ്ടു പ്രതീതമാകുന്നതാണ് എല്ലാ സോപാധികജ്ഞാനങ്ങളും. ആനന്ദസ്വരൂപമെന്ന നിലയിൽ അതിൽനിന്നു ഭാവരൂപം കൈക്കൊണ്ടു പ്രതീതമാകുന്നതാണ് എല്ലാ സുഖദുഃഖാനുഭവങ്ങളും. അതിനു് കാരണമില്ല. അതു് അവ്യക്തമാണ്. വ്യക്തമായ സകലതും അതിൽ നിന്നുണ്ടാകുന്നു. അതു് അരൂപമാണ്. സരൂപമായ സകലതും അതിൽ നിന്നുണ്ടാകുന്നു.

ഇങ്ങനെ ഏകമായ സദവസ്ഥവിൽ ഭാവരൂപം കൈക്കൊള്ളുന്ന അനിത്യവും ക്ഷരവും വ്യക്തവും ആദ്യന്തങ്ങളുള്ളതുമായ ഒരു സത്താപ്രതീതിയാണ് ഞാൻ എന്ന വ്യക്തി. അതുപോലെ ഈ പ്രപഞ്ചത്തിലുള്ള സകല വ്യക്തിഭാവങ്ങളും. ഈ ഓരോ വ്യക്തിഭാവവുമാണ് ഇവിടെ പറയുന്ന അസത്തു്. അതിന്റെ വശത്തുനിന്നുകൊണ്ടു നോക്കുമ്പോൾ അന്വേഷിച്ചു കണ്ടെത്തേണ്ടതു് അതിനെല്ലാം ആധാരമായിരിക്കുന്ന സത്യത്തെയാണ്. ആ അന്വേഷണമാണ് ഈ സൂത്രം മുതൽ ആരംഭിക്കുന്നതു്.

ഏതൊരു വസ്തുവിനെയും പ്രത്യക്ഷത്തിൽ നാം കാണുമ്പോൾ അതിന്റെ യഥാർത്ഥ സ്വരൂപമല്ല നമുക്കു ദൃശ്യമാകുന്നതു്. ഉദാഹരണത്തിനു് ഒരു സ്വിച്ചമർത്തുമ്പോൾ വിളക്കു തെളിയുന്നു. ഇത്രയും പ്രത്യക്ഷത്തിൽ കണ്ടതുകൊണ്ടു് അതിന്റെ പിന്നിലുള്ള വൈദ്യുതിയുടെ രഹസ്യം അറിയണമെന്നില്ല. കൈയിൽ കെട്ടിയിരിക്കുന്ന വാച്ചു നോക്കി സമയം അറിയുന്ന പ്രത്യക്ഷാനുഭവത്തിൽ നിന്നു് സമയം കാണിക്കത്തക്കവണ്ണമുള്ള വാച്ചിലെ യന്ത്രസംവിധാനം എന്താണെന്നു് അറിയണമെന്നില്ല. ഒരാളുമായി കണ്ടു പരിചയപ്പെട്ടപ്പോൾ അയാളുടെ വ്യക്തിഭാവവിശേഷങ്ങളെല്ലാം മനസ്സിലായി എന്നർത്ഥമില്ല. ആന്തരികമായ സത്ത നമ്മുടെ കൺവെട്ടത്തിൽ നിന്നു മറഞ്ഞിരിക്കുന്നതേയുള്ളു. ഇത്തരം അനേകരൂപങ്ങൾ ദൃശ്യമാകുമ്പോൾ അറിയപ്പെടാതെ അതിനെല്ലാം പിന്നിലിരിക്കുന്ന സത്യമായ ഒന്നുണ്ടു് എന്നുള്ള കാര്യം തീർച്ച. ഈ ലോകത്തിൽ കാണപ്പെടുന്ന എണ്ണിയാലൊടുങ്ങാത്ത ദൃശ്യരൂപങ്ങളുടെയെല്ലാം പിന്നിൽ

അറിയപ്പെടാതെ വർത്തിക്കുന്ന ഒരു സത്യമുണ്ടെന്നുള്ളതും തീർച്ച. അതു് അന്വേഷിച്ചു കണ്ടെത്തണം എന്നാണു് ഈ സൂത്രത്തിൽ നൽകിയിരിക്കുന്ന നിർദ്ദേശം.

**കാലം**

എല്ലാ പ്രപഞ്ചപ്രതിഭാസങ്ങളും കാലഗതിക്കു വിധേയമാണു്, ആ പ്രതിഭാസങ്ങളെ കണ്ടുകൊണ്ടിരിക്കുന്ന ദ്രഷ്ടാവുമുൾപ്പെടെ. മറ്റെല്ലാററിനെയും പോലെ താനും ഭൂതകാലത്തിൽ എപ്പോഴോ ഒരിക്കൽ ഉണ്ടായി. അതിനു മുമ്പു താനില്ലായിരുന്നു ഇപ്പോഠം ഉണ്ടെന്നുള്ള അനുഭവമാണുള്ളതു്. ഭാവിയിൽ ഒരിക്കൽ താൻ ഇല്ലാതായിത്തീരുമെന്നും അറിയാം. എന്നാൽ, നിത്യവർത്തമാനം മാത്രമേ ഉള്ളൂ, ഭൂതവും ഭാവിയും കേവലം കാല്പനികമാണെന്നു് ഒരു തരത്തിൽ തോന്നും. മറ്റൊരു തരത്തിൽ തോന്നും, ഭൂതവും ഭാവിയും മാത്രമേയുള്ളൂ, വർത്തമാനകാലം ഭൂതഭാവികൾക്കു നടുവിലുള്ള കേവലം കാല്പനികമായൊരു ബിന്ദുമാത്രമാണെന്നു്. ഇക്കാര്യം 6-ാം സൂത്രത്തിൻെറ വ്യാഖ്യാനത്തിൽ വിശദമാക്കിയതാണല്ലോ. (പേജ് 141 നോക്കുക) ഇങ്ങനെ, ഉള്ളതാണെന്നും ഇല്ലാത്തതാണെന്നുമുള്ള പ്രതീതി ഭൂതഭാവിവർത്തമാനങ്ങളെ സംബന്ധിച്ചു് ഉണ്ടാകാനിടയായതു് കാലം എന്നൊന്നില്ല എന്നതുകൊണ്ടു തന്നെയാണു്. കാലത്തിലാണു് സംഭവങ്ങൾ നടക്കുന്നതു് എന്നാണു നമ്മുടെ ധാരണ. ഒരു സംഭവവും നടക്കാതെ ലോകവും ജീവിതവും നിശ്ചലമായി നിൽക്കുന്നു എന്നിരിക്കട്ടെ. അപ്പോൾ കാലാനുഭവം ഉണ്ടായിരിക്കുകയില്ല. ഉള്ളതു സംഭവങ്ങളാണു്. സംഭവങ്ങളെ ആനുപൂർവികതയോടു കൂടി ഒരു വ്യവസ്ഥ പ്രകാരം ചേർത്തുവച്ചു മനസ്സിലാക്കുന്നതിനെയാണു് നാം കാലം എന്നു വിളിക്കുന്നതു്. അതു് മാനസികമായ ഒരു വ്യാപാരം മാത്രമാണു്. അതുകൊണ്ടാണു് മാനസികഭാവമനുസരിച്ചു് കാലാനുഭവത്തിനും വ്യത്യാസമുണ്ടാകുന്നതു്. വളരെ രസകരമായ ഒരു കാര്യത്തിൽ മുഴുകിയിരുന്നാൽ സമയം പെട്ടെന്നു കഴിഞ്ഞു പോയതായി തോന്നും. വളരെ വിരസമായ കാര്യത്തിലാണു് മുഴുകിയിരിക്കുന്നതെങ്കിൽ സമയത്തിനു നീളം വളരെ കൂടുതലാണെന്നും തോന്നും. സമയത്തെ തള്ളിവിടേണ്ട ആവശ്യകത ഉണ്ടെന്നുവരെ തോന്നിപ്പോകും. സൂത്രകർത്താവായ ഗുരു ഈ തത്ത്വം ഇങ്ങനെ വെളിവാക്കിയിരിക്കുന്നു:

പരയുടെ പാലു നുകർന്ന ഭാഗ്യവാന്മാർ—
ക്കൊരു പതിനായിരമാണ്ടൊരല്പനേരം;
അറിവപരപ്രകൃതിക്കധീനമായാ—
ലരനൊടിയായിരമാണ്ടുപോലെ തോന്നും. [1]

കാലമെന്നതു മാനസികമായൊരു കല്പനയല്ല, ഒരു വസ്തുത തന്നെയാണ് എന്ന് വാദിക്കുന്നവരുണ്ട്. കാലത്തെ ഒരു ദ്രവ്യമായിട്ടാണ് ന്യായശാസ്ത്രം കണക്കാക്കുന്നത്. വർഷം, മാസം, ദിവസം എന്നിങ്ങനെയുള്ള കാലഗണനകളെല്ലാം നമുക്കുണ്ടല്ലോ. ഇതിനൊക്കെ ആധാരം സൂര്യന്റെയും ഭൂമിയുടെയും ഭ്രമണത്തിന്റെ ആപേക്ഷികതയാണ്. ഒരു വർഷംകൊണ്ട് ഭൂമി സൂര്യനെ ഒരു പ്രാവശ്യം വലം വെയ്ക്കും എന്നതല്ല ശരി. സൂര്യനെ ഭൂമി ഒരു പ്രാവശ്യം വലം വയ്ക്കുമ്പോഴുള്ള അതിനെടുത്ത സമയത്തെ ഒരു വർഷം എന്നു നമ്മൾ വിളിക്കുന്നു എന്നതാണ് ശരി. അതായതു്, ഒരു വർഷം എന്ന കാലഗണനയ്ക്കാധാരം സൂര്യനെ ഭൂമി വലംവെയ്ക്കുന്ന സംഭവമാണ്. കാലഗണന വാസ്തവത്തിൽ നടക്കുന്നതു മനസ്സിലാണ്. അതാകട്ടെ, നേരത്തേ പറഞ്ഞതുപോലെ, മനസ്സിന്റെ രസാനുഭവത്തെ, ആനന്ദാനുഭവത്തെ, ആശ്രയിച്ചിരിക്കുകയും ചെയ്യുന്നു. ഒരു തരത്തിൽ പറഞ്ഞാൽ, സദാത്മകമായ നമ്മുടെ ഉണ്മയെ ലോകത്തിന്റെ ഉണ്മയോടു് ചേർത്തുവച്ച് ചിദാത്മകമായി അറിയുമ്പോൾ ആത്മാവിന്റെ ആനന്ദാത്മകത ഏതു് തരത്തിൽ അനുഭവഗോചരമായിത്തീരുന്നു എന്നതനുസരിച്ചായിരിക്കും കാലാനുഭവത്തിന്റെ ദൈർഘ്യം. സച്ചിദാനന്ദമായ സത്യം കാലാതീതമാണ് താനും.

ഇല്ലാത്ത കാലം ഉണ്ടെന്ന് തോന്നുന്നതു് സംഭവങ്ങളുടെ നിരന്തരത മുഖാന്തരമാണല്ലോ. ഒരു ഭാവം മാറി പുതിയൊരു ഭാവം വരിക എന്നതു് പ്രപഞ്ചത്തിൽ എപ്പോഴും എവിടെയും നടന്നുകൊണ്ടിരിക്കുന്നു. അതു തന്നെയാണ് സംഭവങ്ങൾ. ഈ ഭാവപ്രതീതികൾക്ക് സ്വന്തമായ ഉണ്മയില്ല. ഉണ്മയുള്ളതു് അതിന് ആധാരമായിരിക്കുന്ന സത്യത്തിനു മാത്രം. ഭാവപ്രതീതികളെല്ലാം അസത്താണ്. തിരയ്ക്കു സ്വന്തമായ ഉണ്മയില്ല. ഉള്ളതു് വെള്ളം മാത്രം. ആഭരണത്തിന് സ്വന്തമായ ഉണ്മയില്ല. ഉള്ളതു് സ്വർണ്ണം മാത്രം. കാലത്തിലൂടെ വന്നുമാറിക്കൊണ്ടിരിക്കുന്ന ഭാവപരമ്പരകൾക്കു സ്വന്തമായ ഉണ്മയില്ല. ഉള്ളതു് ആത്മസത്യം മാത്രം, അഥവാ ബ്രഹ്മസത്യം മാത്രം.

ഈ ഭാവപരമ്പരയിൽ വന്നു ഭവിച്ച ഒരു വ്യക്തിയാണ് സത്യാന്വേഷകൻ. അയാൾക്ക് സത്യം കണ്ടെത്താനാവുന്നത് മറെറങ്ങും ഇരിക്കുന്നതായിട്ടല്ല; തന്നിൽ തന്നെ നിറഞ്ഞിരിക്കുന്ന പൊരുളായിട്ടാണ്. തിര വെള്ളത്തെ തന്നിൽ തന്നെ കാണുന്നതുപോലെയും, ആഭരണം സ്വർണ്ണത്തെ തന്നിൽ തന്നെ കാണുന്നതുപോലെയും. ആ അർത്ഥത്തിൽ നോക്കുമ്പോൾ സത്യാന്വേഷകൻ സന്മയമാണ്. സകലതും സന്മയമാണ്. തിര വെള്ളമാണ്, ആഭരണം സ്വർണ്ണമാണ്, എന്നതുപോലെ. വെള്ളത്തെ നിഷേധിച്ചിട്ട തിരക്കോ, സ്വർണ്ണത്തെ നിഷേധിച്ചിട്ട് ആഭരണത്തിനോ നിലനില്പില്ല. അതുപോലെ ബ്രഹ്മത്തെ നിഷേധിച്ചിട്ട നമുക്കും നിലനില്പില്ല. പ്രപഞ്ചത്തിനും നിലനിൽപ്പില്ല. തൈത്തിരീയോപനിഷത്ത് ഇക്കാര്യം ഇങ്ങനെ വ്യക്തമാക്കിയിരിക്കുന്നു:

> അസന്നേവ സ ഭവതി. അസദ് ബ്രഹ്മേതി വേദ ചേത്.
> അസ്തി ബ്രഹ്മേതി ചേദ്വേദ. സന്തമേനം തതോ വിദു
> രിതി. [2]

[ബ്രഹ്മം അസത്താണ് എന്നു കരുതുന്നവൻ സ്വയം അസത്തായി ഭവിക്കുകയാണ്. ബ്രഹ്മമാണുള്ളതെന്ന് അറിയുന്നവനാകട്ടെ, അക്കാരണത്താൽ സത്പുരുഷൻ എന്നറിയപ്പെടുന്നു.]

ഇങ്ങനെ, പരമാർത്ഥത്തിൽ ഇല്ലാത്ത കാലം, ഉണ്ടെന്നുള്ള പ്രതീതിയുണ്ട്. ഇല്ലാത്ത കാലത്തിൽ ഇല്ലാത്ത സംഭവങ്ങൾ നടക്കുന്നു എന്ന പ്രതീതിയുമുണ്ട്. എന്നാൽ പ്രതീതിയുണ്ടെന്നുള്ളതു് നിഷേധിക്കാവുന്നതല്ല. ആ പ്രതീതികൾ കേവലമൊരു ശൂന്യതയിൽ നിന്നു ഉണ്ടാവുകയുമില്ല. അതുകൊണ്ട് ഈ പ്രതീതികൾക്കെല്ലാം അധിഷ്ഠാനമായിരിക്കുന്നതു് എന്തെന്ന് അന്വേഷിക്കേണ്ടിയിരിക്കുന്നു. ഈ അന്വേഷണം നമ്മെ കൊണ്ടെത്തിക്കുന്നതു് ആ അധിഷ്ഠാനം സച്ചിദാനന്ദസ്വരൂപമായ ബ്രഹ്മമല്ലാതെ മറെറാന്നുമല്ല എന്നായിരിക്കും.

**അന്വേഷണം**

പ്രതീതികളെ വച്ചുകൊണ്ട് അവസ്ഥാധാരമായിരിക്കുന്ന സത്യം കണ്ടെത്തേണ്ടതെങ്ങനെ എന്നതിനെ സംബന്ധിച്ച വ്യക്തമായ മാർഗ്ഗനിർദ്ദേശം നല്കുന്ന ഒരു ഭാഗം ബൃഹദാരണ്യകോപനിഷത്തിൽ യാജ്ഞവല്ക്യനും ഉദ്ദാലകാരുണിയും തമ്മിൽ ജനകന്റെ രാജസദസ്സിൽവച്ചു നടക്കുന്ന സംവാദരൂപത്തിലുണ്ട്.

വേത്ഥ നു ത്വം കാപ്യ തത് സൂത്രം യേനായം ച ലോകഃ പരശ്ച ലോകഃ സർവ്വാണി ച ഭൂതാനി സംദൃബ്ധാനി ഭവന്തീതി .... വേത്ഥ നു ത്വം കാപ്യ തമന്തര്യാമിണം യ ഇമം ച ലോകം പരം ച ലോകം സർവ്വാണി ച ഭൂതാനി യോ/ന്തരോ യമയതീതി .... യോ വൈ തത് കാപ്യ സൂത്രം വിദ്യാത്തം ചാന്തര്യാമിണമിതി സ ബ്രഹ്മവിത്, സ ലോകവിത്, സ ദേവവിത്, സ വേദവിത്, സ ഭൂതവിത്,സ ആത്മവിത്, സ സർവ്വവിദിതി....(ബൃ:3-7-1)

ഉദ്ദാലകാരുണി ചോദിച്ചു:

യാതൊരു ചരട് കൊണ്ടാണോ ഈ ലോകവും പരലോകവും സർവ്വഭൂതങ്ങളും കൂട്ടിയിണക്കപ്പെട്ടിരിക്കുന്നതു്, അതു് അങ്ങേയ്ക്കറിയാമോ? യാതൊന്നാണോ ഈ ലോകത്തെയും പരലോകത്തെയും സർവ്വഭൂതങ്ങളെയും ഉള്ളിൽ ഇരുന്നുകൊണ്ടു് യമനം ചെയ്യുന്നതു് ആ അന്തര്യാമിയെ അങ്ങേയ്ക്കറിയാമോ? ഏതൊരാരംക്കാണോ ആ സൂത്രത്തെയും ആ അന്തര്യാമിയെയും അറിയാവുന്നതു് അവൻ ബ്രഹ്മത്തെ അറിയുന്നവനാണു്. അവൻ ലോകത്തെ അറിയുന്നവനാണു്. അവൻ ദേവന്മാരെ അറിയുന്നവനാണു്. അവൻ വേദങ്ങളെ അറിയുന്നവനാണു്. അവൻ ഭൂതജാലങ്ങളെ അറിയുന്നവനാണു്. അവൻ ആത്മാവിനെ അറിയുന്നവനാണു്. അവൻ സർവ്വവും അറിയുന്നവനാണു്.)

യാജ്ഞവല്ക്യൻ മറുപടി പറഞ്ഞു:

വായുർവ്വൈ ഗൗതമ തത്സൂത്രം; വായുനാ
വൈ ഗൗതമ സൂത്രേണായം ച ലോകഃ പരശ്ച
ലോകഃ സർവ്വാണി ച ഭൂതാനി സംദൃബ്ധാനി
ഭവന്തി; തസ്മാദ്വൈ ഗൗതമ പുരുഷം
പ്രേതമാഹുർവ്യസ്രംസിഷതാസ്യാങ്ഗാനീതി.
വായുനാ ഹി ഗൗതമ സൂത്രേണ സംദൃബ്ധാനി
ഭവന്തീതി; ഏവമേവൈതദ് യാജ്ഞവല്ക്യാ–
ന്തര്യാമിണം ബ്രൂഹീതി.

(അല്ലയോ ഗൗതമാ, വായുവാകുന്ന ആ സൂത്രം (ചരടു്). വായുവാകുന്ന സൂത്രംകൊണ്ടാണു് ഈ ലോകവും പരലോകവും സമസ്തഭൂതങ്ങളും കൂട്ടിയിണക്കപ്പെട്ടിരിക്കുന്നതു്. അതുകൊണ്ടാണു് മരിച്ച ആളിനെപ്പററി പറയുന്നതു്, ഇവൻെറ അവയവങ്ങരം അയഞ്ഞുപോയി എന്നു്. അല്ലയോ ഗൗതമാ, വായുവാ

കുന്ന സൂത്രം കൊണ്ടാണ് ഇതെല്ലാം കൂട്ടിയിണക്കപ്പെട്ടിരിക്കുന്നത്. അതു കേട്ട ഗൗതമൻ പറഞ്ഞു, യാജ്ഞവല്ക്യ, അതു ശരി തന്നെയാണ്. ഇനി അന്തര്യാമിയെക്കുറിച്ച് പറയൂ. യാജ്ഞവല്ക്യൻ പറഞ്ഞു:)

> യഃ പൃഥിവ്യാം തിഷ്ഠൻ പൃഥിവ്യാ അന്തരഃ,യം പൃഥിവീ ന വേദ, യസ്യ പൃഥിവീ ശരീരം, യഃ പൃഥിവീമന്തരോ യമയതി, ഏഷ ത ആത്മാന്തര്യാമ്യമൃതഃ. [3]

(ആരാണ് പൃഥിവിയിൽ സ്ഥിതിചെയ്തുകൊണ്ട് പൃഥിവിയുടെ ഉള്ളിലുള്ളവനായി ഇരിക്കുന്നത്, ആരെ പൃഥിവി അറിയുന്നില്ലയോ, ആരുടെ ശരീരം പൃഥിവിയാണോ, ആരാണോ ഉള്ളിലിരുന്നുകൊണ്ടു പൃഥിവിയെ നിയന്ത്രിക്കുന്നത്, അവനാണ് നിൻെറ ആത്മാവ്. അവനാണ മരണമില്ലാത്തവനായ അന്തര്യാമി.)

അന്തര്യാമിയെ സംബന്ധിച്ച് യാജ്ഞവല്ക്യൻ നല്കുന്ന ദീർഘമായ ഉപദേശം ഇങ്ങനെയാണവസാനിക്കുന്നത്:

> അദൃഷ്ടോ ദ്രഷ്ടാ, അശ്രുതഃ ശ്രോതാ, അമതോ മന്താ, അവിജ്ഞാതോ വിജ്ഞാതാ; നാന്യോ ƒതോ ƒസ്തി ദ്രഷ്ടാ, നാ—ന്യോ ƒതോ ƒസ്തി ശ്രോതാ, നാന്യോ ƒതോ ƒസ്തി മന്താ,നാ—ന്യോ ƒതോ ƒസ്തി വിജ്ഞാതാ, ഏഷ ത ആത്മാന്തര്യാമ്യ—മൃതഃ, അതോ ƒന്യദാർത്തം. [4]

(അവൻ ദർശനത്തിനു വിഷയമാവാത്തവനാണ്. എന്നാൽ എല്ലാം ദർശിക്കുന്നവനാണ്. അവൻ ശ്രവണത്തിനു വിഷയമാകാത്തവനാണ്. എന്നാൽ എല്ലാം ശ്രവിക്കുന്നവനാണ്. അവൻ മനനത്തിനു വിഷയമാകാത്തവനാണ്. എന്നാൽ എല്ലാം മനനം ചെയ്യുന്നവനാണ്. അവൻ വിജ്ഞാനത്തിനു വിഷയമാകാത്തവനാണ്. എന്നാൽ എല്ലാം അറിയുന്നവനാണ്. ഇവനിൽ നിന്നു വേറിട്ടൊരു ദ്രഷ്ടാവില്ല. ഇവനിൽ നിന്നു വേറിട്ടൊരു ശ്രോതാവില്ല. ഇവനിൽ നിന്നു വേറിട്ടു മനനം ചെയ്യുന്നവനില്ല. ഇവനിൽ നിന്നു വേറിട്ട് ഒരു വിജ്ഞാതാവില്ല. അങ്ങനെയുള്ള നിൻെറ ആത്മാവു തന്നെയാണ് അമൃതനായ അന്തര്യാമി. ഇതല്ലാതുള്ളതെല്ലാം നശിക്കുന്നതാണ്.)

പ്രതീതികൾ ഉള്ളതുകൊണ്ടാണ് അവയ്ക്കാധാരമായ സത്യം എന്തെന്ന് അന്വേഷിക്കേണ്ടി വരുന്നത്. പ്രതീതികൾ ഇല്ലാ

യിരുന്നെങ്കിൽ സത്യാന്വേഷണവും ഉണ്ടാകുമായിരുന്നില്ല. സത്യാന്വേഷകനും പ്രതീതികളിൽ പെട്ട ഒന്നാണ്. അതുകൊണ്ടു പ്രതീതികൾക്കാധാരമായ സത്യം എന്തെന്ന് അന്വേഷിക്കുമ്പോൾ മററൊരു പ്രതീതിയിലേക്കല്ല അന്വേഷണം തിരിയേണ്ടതു്. പ്രതീതികളിൽ ഒന്നായ തൻെറ തന്നെ ഉള്ളിലേക്കാണ്. ആ പ്രതീതികളിൽ അന്തര്യാമിയായി ഇരിക്കുന്നതെന്തെന്നു കണ്ടെത്തുകയാണ് വേണ്ടതു്. ഉള്ളിലിരുന്നുകൊണ്ടു യമനം ചെയ്യുന്നവൻ അഥവാ നിയന്ത്രിക്കുന്നവൻ ആണ് അന്തര്യാമി. എല്ലാ തിരകൾക്കും പൊരുളായി അവസ്ഥുള്ളിലിരുന്നുകൊണ്ട് അവയെ നിയന്ത്രിച്ചുകൊണ്ടിരിക്കുന്നതു വെള്ളമാണ്. അതുപോലെ ഈ പ്രപഞ്ചപ്രവാഹത്തിനുള്ളിലിരുന്നുകൊണ്ട് ആ പ്രവാഹത്തെ മുഴുവൻ നിയന്ത്രിച്ചുകൊണ്ടിരിക്കുന്ന, അതിലെല്ലാം നിറഞ്ഞു സത്തായിരിക്കുന്ന, പൊരുളാണ് അന്തര്യാമി. അതിനെയാണ് അന്വേഷിച്ചു കണ്ടെത്തേണ്ടതു്. അതു് അമൃതമാണെന്ന് ഉപനിഷത്തു് ഇവിടെ തൊട്ടുകാണിക്കുന്നു. ജനനമരണങ്ങളെല്ലാം പ്രതീതികളിൽ പെടുന്നതാണ്. അവസ്ഥാധാരമായിരിക്കുന്ന സത്യത്തിനു ജനനമോ മരണമോ ഇല്ല. അതു് അമൃതമാണ്. അതാണ് ആത്മാവു്.

സൂചനകൾ

1. ആത്മോപദേശശതകം 15
2. തൈത്തിരീയോപനിഷത്തു് II.6
3. ബൃഹദാരണ്യകോപനിഷത്തു് III.vii-1-3
4. ,, III-vii-23

## സൂത്രം 14

### പരിമാണം തതഃ

പരിമാണം = അളവ് (അളന്നറിയത്തക്കവണ്ണം ഉണ്ടായിരിക്കുക എന്നതു്)

തതഃ = അതു മുഖാന്തരമാകുന്നു.

[പ്രതീതികൾ അളന്നറിയത്തക്കവണ്ണം ഉണ്ടായിരിക്കുന്നതു് അതു് (ആ സത്യം) മുഖാന്തരമാകുന്നു.]

അളന്നു നിശ്ചയം വരുത്തുക എന്നതു് ശാസ്ത്രീയമായ അന്വേഷണത്തിന്റെ ഭാഗമായി അംഗീകരിക്കപ്പെട്ടു പോരുന്നു. അനന്തവിഹായസ്സിന്റെ തലം മുതൽ പരമാണുവിന്റെയും അതിനും താഴെയുള്ള അപാണവരേണുവിന്റെയും തലം വരെ ഒക്കെ, അളവിന്റെ ആഴവും വ്യാപ്തിയും കടന്നു ചെന്നിട്ടുണ്ടു്. അന്വേഷകനു് തന്റെ തന്നെ ഉണ്മയെ അളക്കാനാവുകയില്ല. മറ്റൊന്നിനെ മാത്രമേ അളക്കാനാവൂ. തന്റെ ശരീരത്തിന്റെ പൊക്കവും ഭാരവുമൊക്കെ അളന്നു നോക്കാവുന്നതു തന്നെ. അപ്പോഴും താൻ ആ ശരീരത്തിന്റെ ഉടമ ആയിരിക്കുന്നതേയുള്ളൂ. ആ ഉടമയെ അളക്കാനാവുകയില്ല. അതുപോലെ തന്നെ, അളന്നറിയുന്നതിനു് എപ്പോഴും ഒരു ഏകകം വേണം. പൊതുവിൽ എല്ലാവരും അംഗീകരിച്ചിട്ടുള്ള ഒരു ഏകകത്തോടു് തുലനം ചെയ്തിട്ടാണു് എല്ലാ അളവുകളും നടത്തുന്നതു്. അങ്ങനെയാണല്ലോ ഏററവും പ്രാഥമികമായ അളവുകൾ എന്ന നിലയിൻ F.P.S സിസ്റ്റവും C.G.S സിസ്റ്റവും ലോകത്തിൽ നിലവിൽ വന്നതു്. നീളം, ഭാരം, സമയം ഈ മൂന്നുമാണു് ഏററവും പ്രാഥമികമായ അളവുകൾ. ഒരു തടിക്കു് 10 ഗജം നീളമുണ്ടെന്നു പറയുമ്പോൾ ബ്രിട്ടീഷ് മ്യൂസിയത്തിൽ സൂക്ഷിച്ചിരിക്കുന്ന മാതൃകയായ ഒരു ഗജം നീളമുള്ള പ്ലാററിനം കമ്പിയോടു താരതമ്യപ്പെടുത്തി തടിയുടെ നീളം നിശ്ചയിക്കുകയാണു് ചെയ്യുന്നതു്. ഇങ്ങനെയുള്ള അളവുകൾ വച്ചുകൊണ്ടു് നീളം, വീതി, പൊക്കം, വ്യാപ്തം, ഭാരം, വേഗത, ശക്തി എന്നിങ്ങനെയുള്ള അളവുകൾ നടത്തി, വസ്തുക്കളെയും വസ്തുതകളെയും തരാതരം ചെയ്യുന്നതിനു അവസാനമില്ല. അണു—മഹത്, ദീർഘം—ഹ്രസ്വം, ലഘു—ഗുരു, എന്നിങ്ങ

നെ പോകുന്ന ഈ താരതമ്യ വിവേചനം. വൈദ്യുതിയുടെ നാനാതരത്തിലുള്ള പ്രയോഗവും ആണവോർജത്തിൻെറ കണ്ടുപിടിത്തവും ഒക്കെ അളവിൻെറ മേഖലയെ വളരെയധികം വിപുലമാക്കിയിട്ടുണ്ട്. എന്നാൽ ഇത്തരം ഏകകങ്ങളുടെ സഹായത്തോടെയല്ലാതെ അളക്കേണ്ടതായ ചില അനുഭവങ്ങളുമുണ്ട്. സൗമനസ്യം, സ്നേഹം, സന്തോഷം, അറിവിലുണ്ടാകുന്ന വെളിവ്, എന്നിവയുടെയൊക്കെ ഏററക്കുറച്ചിലിനെപ്പററി നാം പരാമർശിക്കാറുണ്ടെങ്കിലും അവയ്ക്കൊന്നും സാർവ്വത്രികമായ ഒരു ഏകകത്തിൻെറ സഹായമില്ല. അളക്കുന്ന ഓരോരുത്തരും അവരവരുടെ അനുഭവത്തിലുള്ളതിനെ മാനദണ്ഡമാക്കിക്കൊണ്ട് മററുള്ളവരിലേതിനെ അളക്കുന്നു എന്നു മാത്രം. ഒരു വസ്തു സുന്ദരമാണോ അല്ലയോ എന്നു തീരുമാനിക്കുന്നത് അതു തീരുമാനിക്കുന്നവൻെറ സൗന്ദര്യബോധമനുസരിച്ചാണ്. വസ്തുനിഷ്ഠമല്ലെങ്കിലും ആത്മനിഷ്ഠമായ ഒരു ഏകകം അവിടെയുണ്ട്.

അറിവുണ്ടാകുന്നതു് തലച്ചോറിൻെറ പ്രവർത്തനം മുഖാന്തരമാണ് എന്നതാണ് ജീവശാസ്ത്രപരമായ ധാരണ. തലച്ചോറ് ഒരു ഭൗതികവസ്തുവാണ്. അതിൻെറ വലിപ്പം അളക്കാം. അതിനുള്ളിലുള്ള വിവിധ ഭാഗങ്ങൾ എണ്ണിയെടുക്കാം. അതിനുള്ളിലുള്ള നാഡീകോശങ്ങൾ പോലും എണ്ണത്തിനു വിധേയമാക്കാം. ആ നാഡികളിൽ നടക്കുന്ന വൈദ്യുതിയുടെ സംചാലനം എത്ര തീവ്രമാണെന്നുള്ളതു് ഇലക്ട്രോ എൻസഫലോഗ്രാഫ് തുടങ്ങിയ ആധുനിക യന്ത്രോപകരണങ്ങളുടെ സഹായത്തോടെ കണ്ടെത്താം. അളന്നറിയാവുന്നതിൻെറ ലോകത്തിൽ പെടുന്നവയാണ് ഇതെല്ലാം. എന്നാൽ അളന്നറിയാവുന്ന ഈ പ്രതിഭാസങ്ങൾ മുഖാന്തരം ഉണ്ടാകുന്നതാണല്ലോ അറിവ്. അതിനെ അളന്നറിയാനൊട്ടു സാധ്യവുമല്ല. ആധുനികശാസ്ത്രങ്ങളെല്ലാം, വിശേഷിച്ചും ജീവശാസ്ത്രം, തലച്ചോറിനെയും അതിൻെറ പ്രവർത്തനത്തെയും കാരണമായും (cause), ആ മുഖാന്തരം അനുഭവപ്പെടുന്നതു ബോധവ്യാപാരത്തെ കാര്യമായും (effect) ആണ് കണക്കാക്കുന്നതു്. ഇതിൽ ഏതു കാര്യം ഏതു കാരണം എന്നു തീരുമാനിക്കാനുള്ള അളവുകോൽ ആധുനികശാസ്ത്രത്തിലെ ഒരു വിശ്വാസ പ്രമാണം മാത്രമാണ്: എല്ലാ പ്രതിഭാസങ്ങൾക്കും കാരണം ഭൗതികദ്രവ്യമാണ് (matter) എന്ന വിശ്വാസപ്രമാണം. എല്ലാം ദൈവത്തിൽ നിന്നുണ്ടായി എന്നുള്ള മതങ്ങളിലെ വിശ്വാസപ്രമാണ

ക്കാം കൂടിയ ശാസ്ത്രയുക്തതയോ ന്യായയുക്തതയോ ഈ ശാപ്രസമാണത്തിനില്ല എന്ന കാര്യം ഒരുപക്ഷേ ശാസ്ത്ര ന്മാർ പോലും ഓർക്കാറില്ല. തലച്ചോറും ബോധവ്യാപാര ഒന്നു് ഒന്നിനു കാരണമാണെന്നു പറയുന്നതിനെക്കാം ശരി, നില്ലാതെ മറേറതില്ല എന്നു പറയുന്നതായിരിക്കും. കാര്യകാ ണരൂപത്തിൽ പറയുകയാണെങ്കിൽ, തലച്ചോറും അതിന്റെ വർത്തനവും ആണു് ബോധത്തിനു കാരണമെന്നു പറയുന്നതു ലെ ശരിയാണു്, തലച്ചോറെന്ന ഭൗതികവസ്തുവിന്റെ പ്രവ നം അറിവിന്റെ വ്യാപാരം മൂലമുണ്ടാകുന്നതാണെന്നു റയുന്നതു്., തലച്ചോറും, അതിന്റെ വ്യാപാരം എന്ന ഭൗതിക തിഭാസവും ബോധവ്യാപാരം എന്ന ആന്തരികപ്രതിഭാസവും തീതമാകുന്നതിനു് അധിഷ്ഠാനമായിരിക്കുന്ന ഒരു സത്യമുണ്ടു് ന്നതാണു് വേദാന്തികളുടെ മതം. അളന്നറിയാനാകാത്ത ആ ത്യത്തിന്റെ അളന്നറിയാവുന്ന ഭൗതികദൃശ്യമുഖമാണു് തല റും അതിന്റെ വ്യാപാരവും. ആത്മീയദൃശ്യമുഖമാണു് ബോ ത്തിന്റെ വ്യാപാരം. അതുകൊണ്ടു് ഈ സൂത്രത്തിൽ ഗുരു പറയു ''പരിമാണം തതഃ''. അതായതു്, അളന്നറിയാവുന്ന എല്ലാ ത്യത്തിനും അധിഷ്ഠാനം അതാണു്.

## വവും അഭാവവും

ഒരു തടിയുടെ നീളം അളക്കുന്നു എന്നിരിക്കട്ടെ. അതിന്റെ ങ്ങേയററം തൊട്ടു് അങ്ങേയററം വരെയാണു് അളക്കുന്നതു്. ങ്ങേയററത്തിനിപ്പുറവും അങ്ങേയററത്തിനപ്പുറവും അതില്ല. പ്പുറത്തും അപ്പുറത്തുമുള്ളതു് തടിയുടെ അഭാവമാണു്. രണ്ടിനു ടയിലുള്ളതു് ഭാവവും. ആദ്യന്തങ്ങളില്ലാത്തതിനെയും (ഉദാ: ലം) നാം അളന്നുനോക്കാറുണ്ടു്; അതിന്റെ ആദിയും അന്ത മുള്ള ഒരംശമെടുത്തിട്ടു്, അതിന്റെ അപ്പുറത്തുള്ളതിനെയും ഇപ്പു റത്തുള്ളതിനെയും കണക്കാക്കാതെ. അതായതു്, ഭാവത്തിന്റെ തിർവരമ്പു് അഭാവമാണു്. ഇങ്ങനെ അഭാവമാകുന്ന അതിർ രമ്പുകളില്ലാത്ത ഭാവങ്ങളില്ല. ഉണ്ടെങ്കിൽ തന്നെ അതിനെ ളക്കാനാവുകയുമില്ല. അവസാനമില്ലാതെ നീണ്ടു പോകുന്ന ന്നിനെ എങ്ങനെ അളക്കാനാവും? ഒരു വസ്തുവിനെ അളക്കു മ്പോൾ അതിന്റെ ഭാവത്തെയും അഭാവത്തെയും ചേർത്തു വച്ചു ണേണ്ടിയിരിക്കുന്നു എന്നർത്ഥം. അതുകൊണ്ടു് അഭാവനിരൂ ണം ഭാരതീയദർശനശാസ്ത്രത്തിൽ സ്ഥാനം പിടിച്ചിരിക്കുന്നു.

അഭാവത്തെ അഥവാ ഇല്ലായ്മയെ തന്നെ നാലായി തരം തിരിച്ചാണ് ഭാരതീയ ചിന്തകർ കാണുന്നതു്, വിശേഷിച്ചും നൈയ്യായികർ: പ്രാഗഭാവം, പ്രധ്വംസാഭാവം, അന്യോന്യാഭാവം, അത്യന്താഭാവം എന്നിങ്ങനെ. കുഴച്ച കളിമണ്ണു് മുന്നിലിരിക്കുന്നു എന്നിരിക്കട്ടെ. അതു കുടമുണ്ടാക്കാനുള്ളതാണ്. കുടം നമ്മൾ അവിടെ കാണുന്നില്ലെങ്കിലും കുടം ഉണ്ടാക്കാനുള്ള സാധ്യത അതിൽ ഇരിക്കുന്നതുകൊണ്ടു്, ഉണ്ടാകാൻ പോകുന്ന കുടത്തിന്റെ അഭാവം ഈ കളിമണ്ണിൽ ഉണ്ടെന്നു പറയും. അതാണ് 'പ്രാഗഭാവം'. 'പ്രാക്' എന്നാൽ മുൻകൂട്ടിയുള്ളതു് എന്നർത്ഥം. കുടം ഉടച്ചു കഴിഞ്ഞാൽ അതിന്റെ കഷണങ്ങൾ ബാക്കി ശേഷിക്കും. കഷണങ്ങളിൽ കുടത്തിന്റെ രൂപം കാണാനില്ല. എന്നാലും കുടത്തിന്റെ രൂപം നേരത്തേ അതിൽ ഉണ്ടായിരുന്നു. അങ്ങനെ നേരത്തേ ഉണ്ടായിരുന്നതും നശിച്ചുപോയതുമായ ഒന്നിന്റെ അഭാവം മുന്നിലുള്ള വസ്തുവിൽ കാണുന്നതിനെയാണ് 'പ്രധ്വംസാഭാവം' എന്നു പറയുന്നതു്. 'പ്രധ്വംസം' എന്നാൽ നശിപ്പിക്കപ്പെട്ടതു്. പകലുള്ളപ്പോൾ രാത്രിയില്ല. രാത്രിയുള്ളപ്പോൾ പകലില്ല. അതുകൊണ്ടു് പകലിൽ രാത്രിയുടെ അഭാവവും, രാത്രിയിൽ പകലിന്റെ അഭാവവും ഉണ്ടെന്നു പറയാം. ഇത്തരത്തിലുള്ളതാണ് 'അന്യോന്യാഭാവം'. ഒരു കാലത്തും ഒരിടത്തും ഉണ്ടായിരുന്നിട്ടില്ലാത്തതേതോ അതു് അത്യന്താഭാവം. വന്ധ്യാപുത്രൻ, മുയൽക്കൊമ്പ്, ആകാശകുസുമം ഇങ്ങനെയൊക്കെ നല്ല വാക്കുകൾ പറയാമെന്നുണ്ടെങ്കിലും അതെല്ലാം അത്യന്താഭാവത്തിൽ പെടുന്നതാണ്. ഇങ്ങനെയുള്ള അഭാവങ്ങളും അവയുടെ വിപരീതമായ ഭാവങ്ങളും ഒന്നിച്ചു വരുന്നിടത്തേ അളവിനുള്ള സാധ്യതയുള്ളൂ. ഇങ്ങനെ ഭാവത്തെയും അഭാവത്തെയും ഒന്നിച്ചു കാണുന്നതു് അറിവിലെ ഒരു അനുഭവമാണ്, അഥവാ അറിവിന്റെ ഒരു പ്രകാരഭേദമാണ്.

ഭൗതികശാസ്ത്രദൃഷ്ട്യാ നോക്കിയാൽ നീളം, ഭാരം, സമയം, ശക്തി എന്നിങ്ങനെയുള്ള ഭൗതികസ്വഭാവങ്ങളെ മാത്രമേ അളക്കാനാവൂ. ദാർശനികദൃഷ്ട്യാ സത്യത്തെ നിഷ്കൃഷ്ടമായി അറിയുവാൻ ശ്രമിക്കുന്നതും ഒരു തരം അളന്നു നോക്കലാണ്. ആ അളന്നു നോക്കലിനും വേണം അളവുകോൽ. ആ അളവുകോലുകളെയാണ് പ്രമാണം എന്നു വിളിച്ചുപോരുന്നതു്. വേദാന്തികൾക്കു സ്വീകാര്യമായിട്ടുള്ള ആറു പ്രമാണങ്ങൾ നാം നേരത്തേ

പരിശോധിച്ചു കഴിഞ്ഞതാണല്ലോ. ഭൗതികമായി അളന്നറിയാൻ സാധിക്കുന്നതു് ഭാവവും അഭാവവും ചേൎന്നു വരുമ്പോഴാണു്. അതുപോലെ തന്നെ, പ്രമാണങ്ങളുടെ സഹായത്തോടുകൂടി അറിയാവുന്ന സത്യത്തിന്റെ സ്വരൂപത്തിനും പരിമിതികളുണ്ടു്. അവിടെയും ഭാവവും അഭാവവും, അഥവാ സത്തും അസത്തും, ഒരുപോലെ പ്രസക്തമായി വരുന്ന തലത്തിൽ മാത്രമേ പ്രമാണങ്ങൾക്കു പ്രസക്തിയുള്ളു. അനാദ്യന്തമായ സദ്വസ്തുവിനെ അഥവാ ആത്മസത്യത്തെ അറിയുന്നതിനു് ഒരു പ്രമാണവും ഉപകരിക്കുകയില്ല. ആ അറിവു്, അറിയുന്നവൻ തന്നെ ആ സത്യമായി മാറുന്ന അനുഭൂതി മാത്രമാണു്. ശങ്കരാചാര്യർ ബ്രഹ്മസൂത്രം നാലാമത്തെ സൂത്രത്തിന്റെ ഭാഷ്യം അവസാനിപ്പിക്കുന്നിടത്തു് ഇക്കാര്യം പ്രത്യേകം എടുത്തു പറയുന്നുണ്ടു്:

> ''തസ്മാദ് അഹം ബ്രഹ്മാസ്മീത്യേവസാനാ ഏവ സർവ്വേ വിധയഃ സർവ്വാണി ച ഇതരാണി പ്രമാണാനി. നഹ്യ–ഹേയാനുപാദേയാദ്വൈതാത്മാവഗതൗ നിർവിഷയാണ്യ–പ്രമാതൃകാണി ച പ്രമാണാനി ഭവിതും അർഹന്തീതി.'' [1]

[അതിനാൽ 'അഹം ബ്രഹ്മാസ്മി' എന്നതിൽ അവസാനിക്കുന്നിടം വരെയുള്ള വിഷയങ്ങളിൽ മാത്രമേ മറ്റെല്ലാ പ്രമാണങ്ങൾക്കും പ്രസക്തിയുള്ളു. എന്തുകൊണ്ടെന്നാൽ, അഹേയവും അനുപാദേയവുമായ അദ്വൈതാനുഭൂതി ഉണ്ടാവുമ്പോൾ അതു നിർവിഷയമായിത്തീരുന്നു. പ്രമാതാവില്ലാത്തതായിത്തീരുന്നു. അപ്പോൾ പ്രമാണത്തിനു സ്ഥാനവുമില്ലാത്തതായിത്തീരുന്നു.]

ഉണ്ടായ അറിവു് തെററായ അറിവല്ല, ശരിയായ അറിവു തന്നെ എന്നു് ഉറപ്പു വരുത്തുന്നതിനാണു പ്രമാണങ്ങളുടെ സഹായം ആവശ്യമായി വരുന്നതു്. തെററും ശരിയും തീരുമാനിക്കുന്നതു ന്യായയുക്തതയനുസരിച്ചാണു്. അല്ലെങ്കിൽ നേരിട്ടുള്ള അനുഭവം ഉണ്ടായിരിക്കണം. നേരിട്ടനുഭവിച്ചിട്ടുമില്ല, ഒരു തരത്തിലുള്ള ന്യായയുക്തികൾക്കും ചേരുന്നതുമല്ല അദ്വൈതാനുഭൂതി. ആത്മനിശ്ചയം വരുത്തുന്നതിനു പ്രമാണങ്ങൾ ഉപകരിക്കുകയില്ല. ഈ തത്ത്വം സൂത്രകർത്താവായ ഗുരു ആത്മോപദേശശതകത്തിൽ ഇങ്ങനെ വിവരിച്ചിരിക്കുന്നു:

ഉലകവുമുള്ളതുമായ്ക്കലർന്നു നില്ക്കും
നില വലുതായൊരു നീതികേടിതത്രേ,

അതുതിയിടാനരുതാതവാങ്മനോഗോ-
ചരമിതിലെങ്ങു ചരിച്ചിടും പ്രമാണം? 2

പ്രതീതിയും സത്യവും, അഥവാ അസത്തും സത്തും, അഥവാ അഭാവവും ഭാവവും, തമ്മിൽ വേർപെടുത്താനാവാത്തവണ്ണം ഒന്നിച്ചിരിക്കുന്നതു് ഒരു ന്യായയുക്തിക്കും ചേരുന്നതല്ല. അതിരില്ലാത്തതും, വാക്കുകൾക്കും മനസ്സിനും അഗോചരവും ആയിട്ടുള്ള ഈ സത്യത്തെ അറിയുന്ന കാര്യത്തിൽ പ്രമാണങ്ങൾ എങ്ങനെ വിലപ്പോകും എന്നാണ ഗുരു ചോദിക്കുന്നതു്.

പ്രപഞ്ചസൃഷ്ടിക്കു മൂലകാരണമായിരിക്കുന്ന വസ്തുവിൻെറ (building blocks of the universe) സ്വഭാവവും സ്വരൂപവും എന്താണെന്നു അന്വേഷിക്കുകയാണു് ആധുനികശാസ്ത്രത്തിൻെറ അടിസ്ഥാനപരമായ കർത്തവ്യം. അതിനു പ്രത്യക്ഷത്തെയും അനുമാനത്തെയുമാണ ശാസ്ത്രജ്ഞന്മാർ പ്രമാണമായി സ്വീകരിക്കുന്നതു്. ഈ പ്രമാണങ്ങൾക്കു നിഷ്കൃഷ്ടത വരുത്താനാണു് പലതരം അളവുകൾ നടത്തുന്നതു്. അളക്കുന്നതിനു സാധാരണ അളവുകോലുകൾക്കുപരി ഇലക്ട്രോൺ ആക്സിലറേററർ തുടങ്ങിയ അതിവസങ്കീർണ്ണമായ ഉപകരണങ്ങൾ വരെ ശാസ്ത്രം ഉപയോഗപ്പെടുത്തുന്നുണ്ടു്. എന്നാൽ ശാസ്ത്രജ്ഞനും അയാളുടെ അന്വേഷണവും ഉണ്ടായിരിക്കുന്നതു് ആകെ സത്യത്തിൻെറ അഥവാ പ്രകൃതിയുടെ ഭാഗമായിട്ടാണു്; ആ പ്രകൃതിയുടെ എല്ലാ നിയമങ്ങൾക്കും വിധേയമായിട്ടാണു്. അങ്ങനെയുള്ള പ്രകൃതിക്കാധാരമായിട്ടുള്ള സത്യം കണ്ടെത്തുന്നതിനു് ആ പ്രകൃതിയുടെ തന്നെ ഭാഗമായിരിക്കുന്ന, അതിൻെറ നിയമങ്ങൾക്കനുസരിച്ചു വർത്തിക്കുന്ന, അന്വേഷകനും ഉപകരണങ്ങൾക്കും സാധിക്കുകയില്ല. ഏതൊരു സത്യത്തെയാണോ അറിയാൻ ശ്രമിക്കുന്നതു് അതിൻെറ അവിഭാജ്യഘടകമായിരിക്കാനല്ലാതെ, അതിനു വെളിയിൽ മാറിനിന്നുകൊണ്ടു് അതിനെ നിരീക്ഷിക്കാനോ അളക്കാനോ അവർക്കു സാധ്യമല്ല. അങ്ങനെ നോക്കുമ്പോൾ ശാസ്ത്രത്തിൽ നടക്കുന്ന എല്ലാ അളവുകളും, അതെത്ര സൂക്ഷ്മമായാലും, ആപേക്ഷികമായ മൂല്യം മാത്രമുള്ളതാണു്. നിരപേക്ഷമായ അളവു് എന്നൊന്നില്ല—ഭൗതികമായ അർത്ഥത്തിൽ പോലും. സർവ്വാതീതമായ ഒരൊററ പരമാത്മസത്യം മാത്രമേയുള്ളു. അതു തന്നെയാണു് അളക്കുന്നവനായിട്ടും, അളക്കപ്പെടുന്നതായിട്ടും, അളവിനുള്ള ഉപകരണങ്ങളായിട്ടും, അളക്കുകഎന്ന

വൃത്തിയായിട്ടും, ഒക്കെ പ്രതീതമാകുന്നതു്. ആ അത്ഥത്തിലാണു് ഗുരു ഇവിടെ പറയുന്നതു്, 'പരിമാണം തതഃ'. അളവില്ലാത്ത അതിൽ നിന്നും അളന്നറിയാവുന്ന സകലതും പ്രതീതമാകുന്നതെങ്ങനെയെന്നു ചോദിച്ചാൽ, ആ സത്യത്തിൻെറ മായാവൈഭവം എന്നേ പറയാനാവുകയുള്ളൂ. ആ സത്യത്തിൽ നിന്നു വേറായിട്ടു് അളന്നറിയാവുന്നതായി ഒന്നുമില്ല.

പരമമായ സത്യം അളവുകൾക്കെല്ലാം അതീതമാണു് എന്നുള്ളതു് ഉപനിഷത്തുകളിൽ പല സന്ദർഭങ്ങളിൽ പല തരത്തിൽ വ്യക്തമാക്കിയിട്ടുണ്ടു്. ഉദാഹരണത്തിനു്, തൈത്തിരീയോപനിഷത്തിലെ ഭൃഗുവല്ലിയിൽ, വരുണൻ തൻെറ പുത്രനായ ഭൃഗുവിനു് ബ്രഹ്മം എന്താണെന്നു് ഉപദേശിച്ചുകൊടുക്കുന്നു. ഇവിടെയുള്ള സകല ഭൂതജാലങ്ങളും യാതൊന്നിൽ നിന്നു ജനിക്കുന്നുവോ, അങ്ങനെയുണ്ടായ സകല ഭൂതജാലങ്ങളും യാതൊന്നു മുഖാന്തരം ജീവിക്കുന്നുവോ, അവസാനം എല്ലാം യാതൊന്നിൽ ചെന്നണയുന്നുവോ അതാണു് ബ്രഹ്മം എന്നാണു വരുണൻ നല്കുന്ന ഉപദേശം. തുടർന്നു പറയുന്നു, ഞാൻ ഈ പറഞ്ഞ ബ്രഹ്മതത്ത്വത്തെ നീ തപസ്സുകൊണ്ടു് അറിയണം (തപസാ ബ്രഹ്മ വിജിജ്ഞാസസ്വ). അതായതു് തപസ്സാണു് ബ്രഹ്മസത്യത്തെ അറിയുന്നതിനുള്ള അളവുകോൽ. ഒപ്പം പറയുന്നു, 'ആ തപസ്സും ബ്രഹ്മം തന്നെയാണെന്നു മനസ്സിലാക്കിക്കൊൾക' (തപോ ബ്രഹ്മേതി). അതായതു് അളക്കപ്പെടുന്നതും അളക്കപ്പെടുന്നവനും അളവുകോലും ഒന്നായിത്തീരുന്ന ജ്ഞാനമാണു ബ്രഹ്മജ്ഞാനം.

ഏകമായിരുന്നുകൊണ്ടു് ഈ നാനാപ്രപഞ്ചങ്ങളെ മുഴുവൻ തന്നിൽത്തന്നെ പ്രതീതമാക്കിക്കൊണ്ടു രസിക്കുന്നതാണു സത്യത്തിൻെറ സ്വഭാവം. അതുകൊണ്ടു് ഇതിനെ ആകെക്കൂടി ഒരു ലീലയായി മാത്രമേ വേദാന്തം കരുതുന്നുള്ളൂ. തന്നിൽ മറഞ്ഞിരിക്കുന്ന അനന്തസാധ്യതകളെ പ്രകടമാക്കി സ്വയം രസിക്കുന്ന ലീല.

അളക്കപ്പെടുന്നതായും അളക്കുന്നവനായും, അതായതു്, പ്രമേയമായും പ്രമാതാവായും, വിലാസം ചെയ്യുന്നതു് ഏകമായ പരമാത്മസത്യമാണു് എന്നാണല്ലോ ഇതിൽ നിന്നും മനസ്സിലാകുന്നതു്. അതായതു് ആ സത്യം പ്രമേയമല്ല പ്രമാതാവല്ല; ആത്മനിഷ്ഠമല്ല, വസ്തുനിഷ്ഠമല്ല; ഭൗതികമല്ല, ആത്മീയമല്ല. ഈ ഭാവദ്വയങ്ങൾക്കെല്ലാം അധിഷ്ഠാനമായിരിക്കുന്ന സദ്രൂപമാണു്

ചിദ്രൂപമാണ്, ആനന്ദരൂപമാണ്. ഈ അദ്വയമായ സത്യമാണ് അളന്നറിയാവുന്ന സകലതിനും ആധാരം. അതിനെയാണ കണ്ടെത്തേണ്ടതു്. ഇതാണ വേദാന്തത്തിന്റെ അന്തിമമായ അനുശാസനം. അങ്ങനെയുള്ള വേദാന്തം ഭൗതികവാദത്തിനെതിരായി നില്ക്കുന്ന ആത്മീയവാദമാണെന്നോ, മെററീരിയലിസത്തിനെതിരായി നില്ക്കുന്ന ഐഡിയലിസമാണെന്നോ കരുതുന്നതു് അർത്ഥശൂന്യമാണെന്നു പറയേണ്ടതില്ലല്ലോ. മനസ്സ് മറെറാന്തിനെയോ കണ്ടെത്താൻ ശ്രമിക്കുന്നു എന്ന ധാരണയോടു കൂടി അന്വേഷണം നടത്തുമ്പോഴാണ് ഇമ്മാതിരി ഇസങ്ങളും വാദങ്ങളുമെല്ലാം കടന്നു വരുന്നതു്. എല്ലാ ഇസങ്ങൾക്കും വാദങ്ങൾക്കും അടിസ്ഥാനം പ്രമാണങ്ങളാണ്. ഒരു പ്രമാണത്തിനും ചെന്നെത്താൻ സാധിക്കാത്തിടത്തു് ഒരു ഇസവുമില്ല, വാദവുമില്ല. അവിടെ അന്വേഷണം നടത്തുന്ന മനസ്സിനു സത്യം കണ്ടെത്താൻ ചെയ്യാവുന്ന ഒരൊററ വഴിയേയുള്ളു: മനസ്സായിരിക്കുന്ന ഈ ഞാനും ആ സത്യമല്ലാതെ മറെറാന്നുമല്ല എന്നു മനസ്സിലാക്കി, തന്നെത്തന്നെ അതിലേക്കു വിലയിപ്പിച്ച്, അതായിത്തീർന്ന്, അതു മാത്രമായിരിക്കുക. അമനീഭാവം എന്ന് അതിനെ വിളിച്ചുപോരാറുണ്ട്. അപ്പോഴാണ മായ മുഖാന്തരമുണ്ടായ എല്ലാ ഭ്രമങ്ങളിൽ നിന്നും മനസ്സു മുക്തമാകുന്നതു്. ഇങ്ങനെ മനസ്സിനെ അതിനാധാരമായിരിക്കുന്ന സത്യത്തിലേക്കു തിരിയെ കൊണ്ടെത്തിച്ച്, അതിൽ വിലീനമായിരിക്കുന്നതിനുള്ള ആന്തരികമായ യത്നത്തെയാണ മനനം എന്നു വിളിച്ചുപോരുന്നതു്. ഇക്കാര്യങ്ങളെല്ലാം നാരായണഗുരു ഒരൊററ ശ്ലോകത്തിൽ ഉള്ളടക്കിയിരിക്കുന്നതു് ഇപ്രകാരമാണ്:

ഇതിലെഴുമാദിമശക്തിയിങ്ങു കാണു—
ന്നിതു സകലം പെറുമാദിബീജമാകും;
മതിയതിലാക്കി മറന്നിടാതെ മായാ—
മതിയറുവാൻ മനനം തുടർന്നിടേണം. 3

## വ്യക്തവും അവ്യക്തവും

പ്രത്യക്ഷത്തിൽ കാണാവുന്നതാണ് വ്യക്തം. അതിനെയാണ് അളന്നറിയാൻ സാധിക്കുന്നതു്. ഏതിന്റെയും സുവ്യക്തത അതിനെ ഏതു പശ്ചാത്തലത്തിൽ ദർശിക്കുന്നു എന്നതനുസരിച്ചിരിക്കും. ഉദാഹരണത്തിന്, മുററത്തെ പൂന്തോട്ടത്തിലെ ചെടിയുടെ ഒരില. അതിനെ ചെടിയോടു ചേർത്തു വച്ചു നോ

കഒമ്പോൾ മററുള്ള ഇലകളിൽ നിന്നു വേർതിരിച്ചു മനസ്സിലാക്കത്തക്കവണ്ണം അതിൻെറ പ്രത്യേകതകൾ വ്യക്തമായി നോക്കിക്കാണാം. എന്നാൽ പൂന്തോട്ടത്തെ ആകെ നോക്കമ്പോൾ ഇല അവ്യക്തമായിപ്പോകുന്നു. പകരം ചെടിയാണ് വ്യക്തമായി വരുന്നതു്. ആകെ പറമ്പിനെ വച്ചുകൊണ്ടു പൂന്തോട്ടത്തെ നോക്കമ്പോൾ ചെടി അവ്യക്തമായിപ്പോവുകയും പൂന്തോട്ടം വ്യക്തമായി വരുകയും ചെയ്യുന്നു. ഒരു വിമാനത്തിൽ പറന്നു് ആകാശത്തിൽ നിന്നുകൊണ്ടു നോക്കമ്പോൾ ഗ്രാമം മുഴുവൻ കാണുകയും, അതിൽ പറമ്പിൻെറ സ്ഥാനം തിട്ടപ്പെടുത്തുകയും ചെയ്യാം. അവിടെ പൂന്തോട്ടം അവ്യക്തമായിപ്പോകുന്നു. ഒരു ജില്ലയെ മുഴുവൻ എടുത്താൽ അതിൽ ഗ്രാമത്തിൻെറ സ്ഥാനം നിശ്ചയിക്കാം. പറമ്പിൻെറ സ്ഥാനം അവ്യക്തമായിപ്പോകുന്നു. ഒരു മഹാരാജ്യം മുഴുവനെടുത്താൽ അതിൽ ജില്ലയുടെ സ്ഥാനം നിശ്ചയിക്കാം. ഗ്രാമം അവ്യക്തമായിപ്പോകും. ഭൂഗോളം ആകെ എടുത്താൽ അതിൽ രാജ്യത്തിൻെറ സ്ഥാനം നിശ്ചയിക്കാം. ജില്ല അവ്യക്തമായിപ്പോകും. അനന്തമായ ശൂന്യാകാശം മുഴുവനും കൂടിയെടുത്താൽ അതിൻെറ ഏതോ ഒരു കോണിൽ ഒരു കൊച്ചു പൊട്ടുപോലെയുള്ള ഒന്നാണു് ഭൂഗോളം. അനന്താകാശം ആകെ നോക്കിയാൽ എണ്ണമില്ലാത്ത നക്ഷത്രങ്ങൾ കൊണ്ടുള്ള അവ്യക്തമായ ഒരു പുകപടലം മാത്രമാണു് അതെന്നു കാണാം.

ഒരു ചെടിയുടെ ഇലയിൽ നിന്നും അനന്തമായ ശൂന്യാകാശം വരെയുള്ള തലങ്ങളിലേക്കു കടന്നുപോയതുപോലെ തന്നെ, ഇലയുടെ സൂക്ഷ്മാംശങ്ങളിലേക്കു കടന്നുപോയാൽ പല തലങ്ങൾ കടന്നു് അതിസൂക്ഷ്മവും അതീവ അവ്യക്തവും ആയ പലതരം ഊർജ്ജരേണുക്കളുടെ തലം വരെ എത്താം. ഭാവിയിൽ ശാസ്ത്രജ്ഞന്മാർ അതിൻെറ പിന്നിലേക്കും പോയെന്നു വരാം. ഇതിൽ ഏതു തലത്തിൽ നിന്നുകൊണ്ടു നമ്മൾ അന്വേഷണം നടത്തുന്നു എന്നതനുസരിച്ചിരിക്കും വ്യക്തതയുടെയും അവ്യക്തതയുടെയും സ്വഭാവം.

ഏററവും സൂക്ഷ്മമായ തലങ്ങളിലുള്ള അളവുകളെപ്പററി പറയുമ്പോൾ ഒരു മില്ലീമീറററിൻെറ ലക്ഷത്തിലൊരംശത്തെപ്പററി പറയാറുണ്ടു്. കണക്കിൽ അങ്ങനെയൊക്കെ പറയാമെങ്കിലും മനസ്സിൽ അതിനെപ്പററി ഒരു രൂപസങ്കല്പവും നടത്തുക സാധ്യ

ല്ല. അതുപോലെതന്നെയാണ് ആകാശത്തിലെ നക്ഷത്രങ്ങളും ഗ്രഹങ്ങളും തമ്മിലുള്ള അകലം പ്രകാശവർഷങ്ങളുടെ കണക്കു വച്ചുകൊണ്ടു് പറയുന്നതു്. മനസ്സിനു് ഒരിക്കലും സങ്കല്പിക്കാൻ സാധിക്കാത്ത അവ്യക്തമായ ദൂരമാണ് പ്രകാശവർഷം. ആ ദൂരത്തെ എത്ര ആയിരം കൊണ്ടു ഗുണിച്ചാലും സങ്കല്പത്തിലുള്ള ദൂരം ഏകദേശം ഒരുപോലെയായിരിക്കും.

ഇതുപോലെ തന്നെയാണ് നമ്മുടെ ഓരോരുത്തരുടെയും ജീവിതത്തിന്റെ വ്യക്തത. ജനിച്ചനാൾ മുതൽ മരിക്കുന്ന നാൾ വരെയുള്ള കാലത്തെ മനുഷ്യന്റെ ആയുസ്സായി കണക്കാക്കിയിട്ട് അതിനു വ്യക്തതയുള്ളതുപോലെ നാം ഭാവിക്കുന്നു. എന്നാൽ ശരീരം, ഇന്ദ്രിയങ്ങൾ, ബോധം എന്നീ പ്രത്യേകതകളെല്ലാമുള്ള ഒരു വ്യക്തിസത്ത ജന്മം കൊള്ളുന്നതിനു ഇടയാക്കിയ കാരണവസ്തു ജനനത്തിനു മുമ്പും ഉണ്ടായിരുന്നു. അതു് അവ്യക്തതയിൽ മറഞ്ഞിരിക്കുകയായിരുന്നു എന്നു മാത്രം. അതിന്റെ പിന്നിലേക്കുള്ള ചരിത്രം പരിശോധിച്ചുനോക്കിയാൽ പ്രപഞ്ചോത്പത്തിവരെ നാം പോകേണ്ടി വരും. എല്ലാം അവ്യക്തമാണെന്നു മാത്രം. അതുപോലെ മരിച്ചു കഴിയുമ്പോഴും നമ്മിലുള്ള സത്ത ഇല്ലാതായിത്തീരുകയല്ല, അവ്യക്തമായി തുടരുകയാണ് ചെയ്യുന്നതു്. അതു പ്രപഞ്ചാവസാനം വരെ തുടരുകയും ചെയ്യും. ഇങ്ങനെ പിന്നിലേക്കു പ്രപഞ്ചോദി വരെ നീണ്ടു പോകുന്ന അവ്യക്തതയുടെയും, മുന്നിലേക്കു പ്രപഞ്ചാവസാനം വരെ നീണ്ടുപോകുന്ന അവ്യക്തതയുടെയും നടുവിൽ അല്പമാത്രമായി വരുന്നതാണു നമ്മുടെ ആയുസ്സ്. രണ്ടു അവ്യക്തതകളോടും തട്ടിച്ചു നോക്കുമ്പോൾ വ്യക്തതയുണ്ടെന്നു തോന്നിയ ആയുസ്സ് ഒരു ബിന്ദുപോലെ ചുരുങ്ങിപ്പോകുന്നതായും കാണാം. ഭഗവദ്ഗീത ഈ ജീവിതരഹസ്യം വെളിവാക്കിയിരിക്കുന്നതു് ഇങ്ങനെയാണ്:

അവ്യക്താദീനി ഭൂതാനി വ്യക്തമധ്യാനി ഭാരത
അവ്യക്തനിധനാന്യേവ തത്ര കാ പരിദേവനാ. [4]

[സകല ജീവജാലങ്ങളും അവ്യക്തമായ ആദിയോടുകൂടിയതും വ്യക്തമായ മദ്ധ്യത്തോടു കൂടിയതും അവ്യക്തമായ അവസാനത്തോടു കൂടിയതുമാണ്. അതിൽ പരിദേവനം ചെയ്യാൻ എന്തിരിക്കുന്നു?]

ജീവിതത്തിൻെറ അനാദിയും അനന്തവുമായ അവ്യക്തത യെപ്പററി യാതൊരു ബോധവുമില്ലാതെയാണ് ആളുകൾ വ്യക്ത മെന്നു തോന്നുന്ന മദ്ധ്യഭാഗത്തു് ഉണ്ടായി മറഞ്ഞുപോകുന്ന പ്രശ്ന ങ്ങളെ പെരുപ്പിച്ചു കണ്ടു ജീവിതത്തെ ദുഃഖക്കടലാക്കി മാററു ന്നതു്. അളക്കപ്പെടുന്ന സത്യം, അളക്കുന്നവൻ, അളവു് എന്നി വയ്ക്കെല്ലാം സ്ഥാനമുള്ളതു് വ്യക്തമെന്നു തോന്നിയ മദ്ധ്യഭാഗ ത്തെ സംബന്ധിച്ചു മാത്രമാണ്. ആ വ്യക്തമായ അംശമാ കട്ടെ അനാദിയും അനന്തവുമായ അവ്യക്തതയിൽനിന്നു രൂപം കൊള്ളുന്നതാണ്. അവ്യക്തമായ സത്യത്തെ ആകവേയെടു ത്താൽ അതിനു് അതിരില്ല, അളവുമില്ല. അതിൽ നിന്നാണ് അതിരുള്ളതും അളവുള്ളതുമായ സകലതും ആവിർഭവിക്കുന്നതു് (പരിമാണം തതഃ). തൻേറതായ കൊച്ചളവുകോലുകൾ വച്ചു കൊണ്ടു് ആയുസ്സിനെയും, ജീവിതത്തിനു് അർത്ഥം നല്കുന്നതെന്നു കരുതുന്ന സകലതിനെയും മനുഷ്യൻ അളക്കും. ആ അളവുകളു ടെയെല്ലാം നിജസ്ഥിതി ഒരു ചെറിയ വൃത്തത്തിനുള്ളിൽ മാത്ര മാണെന്നു മനസ്സിലാക്കത്തക്കവണ്ണം ജീവിതമെന്ന അനന്തവൃ ത്തത്തെ കാണുന്നുമില്ല. അതുകൊണ്ടു് എന്തിനെ സംബന്ധിച്ചും പരിമിതമായ കല്പനകൾ നടത്താനേ മനുഷ്യമനസ്സിനു സാധി ക്കുകയുള്ളു. അപരിമിതമായ സത്യം അപരിമേയമായി അവ ശേഷിക്കുകയും ചെയ്യുന്നു. ഭഗവദ്ഗീത പറയുന്നു:

അവ്യക്തം വ്യക്തിമാപന്നം മന്യന്തേ മാമബുദ്ധയഃ
പരം ഭാവമജാനന്തോ മമാവ്യയമനുത്തമം. [5]

[അറിവില്ലാത്തവർ അവ്യക്തമായ എന്നെ വ്യക്തഭാവം പ്രാപിച്ച രൂപത്തിൽ മനസ്സിലാക്കുന്നു. എൻെറ നാശരഹിതവും അനുത്തമവും (അതിനേക്കാൾ ശ്രേഷ്ഠമായി മററൊന്നില്ലാത്തതു്) പരവുമായ ഭാവത്തെ അറിയാത്തവരാണവർ.]

അനാദിയും അനന്തവുമായ അവ്യക്തസത്യമാകട്ടെ കേ വലം ചിന്മാത്രമാണ്, അറിവാണ്. ആ അറിവിൽ സ്വപ്നത്തി ലെന്നപോലെ രൂപം കൊള്ളുന്നതാണ് അളന്നറിയാവുന്ന സക ലതും. ആ അറിവിനു പുറത്തു് അളന്നറിയാവുന്നതിനു് ഒരസ്തി ത്വവുമില്ല. ഈ തത്ത്വം സൂത്രകർത്താവായ ഗുരു 'അറിവു്' എന്ന കൃതിയിൽ ഇങ്ങനെ വെളിപ്പെടുത്തിയിരിക്കുന്നു:

അറിവിന്നളവില്ലാതേ—
തറിയാ, മറിവായതും വിളങ്ങുന്നു;

അറിവിലെഴുന്ന കിനാവിവ-
ങ്ങറിവായ്ത്തീടുന്നവണ്ണമങ്ങെല്ലാം. 6

അറിവിന്റെ അളവുകോലില്ലാതെ (പ്രമാണങ്ങളുടെ സഹായമില്ലാതെ) അറിയാവുന്നതും അറിയേണ്ടതുമായ യാതൊന്നുണ്ടോ അതു് നിരുപാധികമായ അറിവിന്റെ പ്രകാശമാണു്. ബോധത്തിൽ രൂപം കൊള്ളുന്ന കിനാവുകൾക്കൊന്നും ബോധത്തിൽ നിന്നു വേറിട്ടൊരു ഉണ്മയില്ല. അതുപോലെ ശുദ്ധചിന്മാത്രമായ സത്യത്തിൽ നിന്നു വേറിട്ടൊരു ഉണ്മ, അതിൽ നിന്നു രൂപം കൊള്ളുന്നതും അളന്നറിയാവുന്നതുമായ ഒന്നിനുമില്ല. ഇതാണു് ഈ ശ്ലോകത്തിന്റെ സാരം.

## പാപവും പുണ്യവും

വ്യക്തമായി ഏതിനെയും അറിയുന്നതിൽ അന്തർഭവിച്ചിരിക്കുന്നതാണു് അതിനെപ്പററിയുള്ള വിലയിരുത്തലും. ബോധപൂർവ്വകമോ അല്ലാത്തതോ ആയ വിലയിരുത്തൽ കൂടാതെ നമ്മൾ ഒന്നിനെയും അറിയാറില്ല. ആ വിലയിരുത്തലിന്റെ അടിസ്ഥാനത്തിലാണു് കണ്ടതിനോടു് നാം പ്രതികരിക്കുന്നതു്. വിലയിരുത്തലും പ്രതികരിക്കലും ഓരോരുത്തരിലും നടക്കുന്നതു് ഓരോ തരത്തിലായിരിക്കും. ഓരോരുത്തരുടെയും മൂല്യബോധമാണതിനു നിദാനം. അതായതു്, ജീവിതത്തിനു അർത്ഥം നൽകുന്നതായി ഓരോരുത്തരും കാണുന്നതെന്തിനെയാണോ അതനുസരിച്ചായിരിക്കും ഓരോരുത്തരുടെയും വിലയിരുത്തൽ, അവരിൽ നിന്നുണ്ടാകുന്ന പ്രതികരണം. കണ്ടതു ശരിയോ തെററോ, അതു നല്ലതോ ചീത്തയോ, ഉപകാരപ്രദമോ ഉപദ്രവകരമോ, സുന്ദരമോ വിരൂപമോ, ഇഷ്ടകരമോ അനിഷ്ടകരമോ, എന്നൊക്കെ വിലയിരുത്തും. അതിനോടു പ്രതികരിച്ചതു ശരിയായിട്ടാണോ, അതുകൊണ്ടു പാപമുണ്ടാവുമോ പുണ്യമുണ്ടാവുമോ, എന്നൊക്കെ വിലയിരുത്തും. ഈ വിലയിരുത്തലുകളെല്ലാം ആത്മാവിന്റെ ആനന്ദാംശത്തിനുണ്ടായ ഉപാധിപരിച്ഛിന്നതകൾ മാത്രമാണു്. ആ ഉപാധികളാകട്ടെ സാമൂഹികം, സാംസ്കാരികം, മതപരം, ചരിത്രപരം എന്നിങ്ങനെയുള്ള പല സവിശേഷതകൾ ഉള്ളതായിരിക്കും. ഓരോ വ്യക്തിയുടെയും വ്യക്തിത്വത്തിന്റെ സവിശേഷതയ്ക്കും അതിൽ സ്ഥാനമുണ്ടായിരിക്കും.

കർമ്മമില്ലാതെ ജീവിതമില്ല. കർമ്മമില്ലാത്ത നിമിഷവുമില്ല. ഇച്ഛാസ്വാതന്ത്ര്യമുള്ളവനാണ് മനുഷ്യൻ എന്നുള്ളതുകൊണ്ട് ഏതു കർമ്മം ചെയ്യണം, ഏതു കർമ്മം ചെയ്യേണ്ട എന്നു തീരുമാനിക്കാനുള്ള സ്വാതന്ത്ര്യവും മനുഷ്യനുണ്ട്. ചെയ്ത കർമ്മം ശരിയോ തെറേറാ എന്നുള്ള വിചാരവും അതുകൊണ്ടു മനുഷ്യമനസ്സിനെ അലട്ടുന്നു. എല്ലാ മതങ്ങളിലും സ്ഥാനം പിടിച്ചിട്ടുള്ള പാപപുണ്യസങ്കല്പങ്ങളുടെ ഉറവിടം ഇതാണ്. ഓരോ മതത്തിലും ഈ സങ്കല്പത്തിന് വിശദാംശങ്ങളിൽ വ്യത്യാസമുണ്ടാകാമെങ്കിലും, അടിസ്ഥാനപരമായി എല്ലാ മതങ്ങളിലും പാപപുണ്യങ്ങളെ സംബന്ധിച്ചുള്ള ധാരണ ഒന്നു തന്നെയാണ്. അദ്വൈതദർശനം ഒരു മതാനുശാസനമല്ല. ജീവിതദർശനമാണ്. കർമ്മം ജീവിതത്തിൻെറ ഭാഗമായതുകൊണ്ട് സമ്യക്കായ ജീവിതദർശനത്തിൻെറ അടിസ്ഥാനത്തിൽ ഏതു തരം കർമ്മങ്ങൾ ചെയ്യാം ഏതുതരം കർമ്മങ്ങൾ ചെയ്യാൻ പാടില്ല എന്നു ചിന്തിക്കുന്നതു് ജീവിതദർശനത്തിൻെറ ഭാഗമായി വരുന്നു. പാപപുണ്യങ്ങൾ എന്ന തരത്തിൽ വ്യക്തതയോടു കൂടി അളക്കാവുന്നതു്, അവ്യക്തമായ ഏകസത്യത്തിൽ രൂപം കൊള്ളുന്നതു തന്നെ ആയിരിക്കണമല്ലോ. ആ അവ്യക്തസത്യത്തിൽ രൂപംകൊള്ളുന്നതായ സകല വ്യക്തിഭാവങ്ങൾക്കും, അതിലൊരു വ്യക്തിഭാവമായ തനിക്കും, ഒരുപോലെ ഇഷ്ടകരമായിട്ടുള്ളതേതോ അതൊക്കെ സത്കർമ്മങ്ങളാണെന്നു പറയാം. അതു് ആത്മാവിൻെറ ഏകതയ്ക്കു നിരക്കുന്നതാണ്. ഒരുവനു ഗുണകരമായിത്തീരുന്നതു് മറെറാരുവനു ദോഷകരമായിത്തീരുമെങ്കിൽ അതിനെ ദുഷ്കർമ്മം എന്നു പറയാം. അതു് ആത്മതത്ത്വവിരോധിയാണ്. ഗുരു ഈ തത്ത്വം ഇങ്ങനെ വെളിപ്പാക്കിയിരിക്കുന്നു:

ഒരുവനു നല്ലതുമന്യനല്ലലും ചേർ—
പ്പൊരു തൊഴിലാത്മവിരോധിയോർത്തിടേണം;
പരനു പരം പരിതാപമേകിടുന്നോ—
രെരിനരകാബ്ധിയിൽ വീണെരിഞ്ഞിടുന്നു. 7

ഇവിടെ പറയുന്ന എരിനരകാബ്ധി ഏതോ അധോലോകത്തിലുള്ളതാണെന്നു കരുതേണ്ടതില്ല. അറിവില്ലായ്മകൊണ്ടു പ്രപഞ്ചപ്രവാഹഗതിയെ മാനിക്കാതെ തന്നിഷ്ടം പോലെ പ്രവർത്തിച്ചതുകൊണ്ടു ജീവിതത്തിനുണ്ടാകുന്ന സ്വസ്ഥതയില്ലായ്മ തന്നെയാണ് ഈ എരിനരകാബ്ധി. നമുക്കെല്ലാം ഇച്ഛാസ്വാതന്ത്ര്യമുണ്ട്. സ്വാതന്ത്ര്യേച്ഛ വച്ചുകൊണ്ടു പ്രകൃതിയുടെ ഒഴുക്കിനൊത്തു

നീങ്ങാം അതിനു് എതിരേയും നീങ്ങാം. പ്രകൃതിയുടെ ഒഴുക്കിനൊത്തു നീങ്ങുമ്പോഴുണ്ടാകുന്ന ആനന്ദത്തെ സ്വർഗ്ഗം എന്നു വിളിക്കാം. അങ്ങനെയുള്ള നീക്കത്തെ അഥവാ കർമ്മത്തെ സത്കർമ്മം എന്നു പറയാം. പ്രകൃതിയുടെ ഒഴുക്കിനെതിരേയുള്ള നീക്കം ദുഷ്കർമ്മവും.

എല്ലാ തത്ത്വചിന്താപ്രസ്ഥാനങ്ങളിലും ചർച്ച ചെയ്യപ്പെടുന്ന ഒരു പ്രധാന വിഷയമാണു് എത്തിക്സ് അഥവാ സദാചാരപരത. ആചാരങ്ങളെ സദാചാരമെന്നും ദുരാചാരമെന്നും വേർതിരിച്ചു കാണാനും വേണം ഒരു അളവുകോൽ. ഗുരുവിന്റെ കാഴ്ചപ്പാടിൽ ആത്മതത്ത്വത്തിന്റെ ഏകതയ്ക്കു നിരക്കുന്നതെല്ലാം സദാചാരമാണു്. ആത്മതത്ത്വത്തിനു നിരക്കാത്തതു ദുരാചാരവും. അതായതു്, ആത്മതത്ത്വത്തിൽ നിന്നു തന്നെയാണു് സദാചാരം എന്നു് അളക്കപ്പെടുന്നതും ദുരാചാരം എന്നു് അളക്കപ്പെടുന്നതും ആവിർഭവിക്കുന്നതു് (പരിമാണം തതഃ). നിഷ്കൃഷ്ടമായി പറഞ്ഞാൽ, ആത്മതത്ത്വം അറിഞ്ഞവൻ, താൻ ചെയ്യുന്നതു് സത്പ്രവൃത്തിയാണോ ദുഷ്പ്രവൃത്തിയാണോ എന്നു് ചിന്തിക്കാറില്ല. ആത്മസത്യത്തിന്റെ പ്രകടഭാവം എന്ന നിലയിൽ അപ്പോഴപ്പോൾ സ്വാഭാവികമായി വരുന്നതു ചെയ്യുന്നു എന്നു മാത്രം. അതു സദാചാരവുമല്ല ദുരാചാരവുമല്ല. നൈതികചിന്തയ്ക്കു് അതീതമാണു് ജ്ഞാനികളുടെ കർമ്മങ്ങൾ എന്നു പറയാം. ജ്ഞാനി സ്വാഭാവികമായി ചെയ്യുന്നതു് തനിക്കും മററുള്ളവർക്കും ഒരുപോലെ ഗുണം ചെയ്യുന്നതായേ വരുകയുള്ളൂ. അന്യർക്കു ഗുണം ചെയ്യണമെന്ന പരോപകാരതത്പരതയോടു കൂടി അദ്ദേഹം കർമ്മം ചെയ്യാറില്ല. കാരണം, അദ്ദേഹത്തെ സംബന്ധിച്ചിടത്തോളം 'പരൻ' ഇല്ല.

ഒരാൾ ചെയ്യുന്നതു് സത്കർമ്മമോ ദുഷ്കർമ്മമോ, പുണ്യകർമ്മമോ പാപകർമ്മമോ, ആണെന്നു വിലയിരുത്താൻ ഇടയാകുന്നതു് ആ കർമ്മം ചെയ്യുന്നതു് താനാണെന്ന വിചാരം അയാൾക്കുള്ളതുകൊണ്ടാണു്, കർതൃത്വാഭിമാനമുള്ളതുകൊണ്ടാണു്. തന്റെയും സകലപ്രപഞ്ചത്തിന്റെയും ജീവിതത്തെ ഒരൊററ സത്യത്തിൽ അവിരാമമായി നടന്നുകൊണ്ടിരിക്കുന്ന കർമ്മഗതിയായി കാണുമ്പോൾ താൻ കർത്താവല്ല. കർത്താവില്ലാത്തപ്പോൾ കർമ്മവുമില്ല. കർത്താവുണ്ടെങ്കിൽ അതു് ആകെ പ്രകൃതി മാത്ര

മാണ്. കർമ്മമില്ലാത്തപ്പോൾ പാപപുണ്യസങ്കല്പങ്ങൾക്ക സ്ഥാനവുമില്ല. ഇങ്ങനെ പാപകർമ്മങ്ങളിൽ നിന്നും പുണ്യ കർമ്മങ്ങളിൽ നിന്നു ഒരുപോലെ മോചിതനായിത്തീരുന്നതാണ് യോഗി ലക്ഷ്യമാക്കുന്നതെന്നും, പാപകർമ്മങ്ങൾ ഉപേക്ഷിച്ച് പുണ്യകർമ്മങ്ങൾ മാത്രം ചെയ്യുകയല്ലെന്നും ഉള്ളതു ഭഗവദ്ഗീത ഇങ്ങനെ വ്യക്തമാക്കിയിരിക്കുന്നു:

ശുഭാശുഭഫലൈരേവം മോക്ഷ്യസേ കർമ്മബന്ധനൈഃ
സന്ന്യാസയോഗയുക്താത്മാ വിമുക്തോ മാമുപൈഷ്യസി.

[ഇത്തരത്തിൽ ശുഭഫലം അശുഭഫലം എന്നിങ്ങനെയുള്ള കർമ്മബന്ധങ്ങളിൽ നിന്ന് നീ മുക്തനായിത്തീരും. സന്ന്യാസയോഗയുക്താത്മാവായി, വിമുക്തനായി, നീ എന്നെ പ്രാപിക്കുകയും ചെയ്യും.]

ഈ തത്വങ്ങൾക്കൊക്കെ പ്രസക്തിയുള്ളതു് ആകെയുള്ള പ്രകൃതിയോടു ചേർത്തുവച്ച് ഓരോ മനുഷ്യനും തന്റെ ജീവിതത്തെ കാണുമ്പോഴാണ്. എന്നാൽ മനുഷ്യൻ ഒരു സാമൂഹ്യജീവി കൂടിയാണ്. അതായതു് വ്യക്തി, പ്രകൃതി എന്നിവയ്ക്കിടയിൽ സമൂഹം എന്നൊന്നു കടന്നു വരുന്നു. മനുഷ്യജീവിതത്തെ സുഗമമാക്കുന്നതിനുവേണ്ടി ഓരോ സമൂഹവും, രാജ്യവും, പ്രത്യേകം പ്രത്യേകം നിയമങ്ങളും ഉണ്ടാക്കുന്നു. ആ നിയമങ്ങൾ അനുസരിച്ചില്ലെങ്കിൽ ശിക്ഷ അനുഭവിക്കേണ്ടിവരത്തക്കവണ്ണമാണ് സാമൂഹ്യജീവിതത്തെ മനുഷ്യൻ ക്രമീകരിച്ചിരിക്കുന്നതു്. മനുഷ്യനിർമ്മിതമായ ഈ നിയമങ്ങൾ പലപ്പോഴും പ്രകൃതിനിയമങ്ങളല്ല. ചിലതൊക്കെ പ്രകൃതിനിയമങ്ങളോടു പൊരുത്തപ്പെടാത്തതുമാണ്. മനുഷ്യനിർമ്മിതമായ നിയമങ്ങൾ എത്രത്തോളം പ്രകൃതിനിയമവുമായി പൊരുത്തപ്പെടുന്നുവോ അത്രത്തോളം മനുഷ്യന്റെ സാമൂഹികജീവിതം സ്വസ്ഥമായിരിക്കും; പ്രകൃതിസഹജമായിരിക്കും.

സർക്കാരുണ്ടാക്കുന്ന നിയമങ്ങൾപോലെയുള്ള നിയമങ്ങളാണ് മതങ്ങളും അനുശാസിക്കുന്നതു്. സർക്കാരോ സമൂഹമോ ഉണ്ടാക്കുന്ന നിയമങ്ങൾ അനുസരിക്കുന്നതിന്റെ സ്ഥാനത്തു ദൈവകല്പന അഥവാ ശാസ്ത്രകല്പന അനുസരിക്കാനുള്ള മനുഷ്യന്റെ ബാധ്യതയാണ് മതപരമായ നിയമങ്ങളുടെ അടിസ്ഥാനം. ഈ നിയമങ്ങൾ അനുസരിക്കാതിരിക്കുന്നതു പാപമാണ്. അനുസ

17

രിക്കുന്നതു് ദൈവത്തെ പ്രീതിപ്പെടുത്തും. സ്വർഗ്ഗപ്രാപ്തിക്കോ രക്ഷയ്ക്കോ അതുപകരിക്കുകയും ചെയ്യും.

## സ്വധർമ്മനിർവഹണവും വിധിയും

രാജ്യവും മതവുമൊക്കെ നമ്മിൽ നിർബന്ധപൂർവ്വം നിയമങ്ങൾ അടിച്ചേല്പിക്കുന്നു. എന്നാൽ അങ്ങനെ അടിച്ചേല്പിക്കാതെ തന്നെ ഓരോരുത്തരും അനുസരിക്കാൻ ബാധ്യതയുള്ളതാണു് പ്രകൃതിസഹജമായി അവരവരിലുള്ള സ്വഭാവവൈജാത്യത്തിനനുസൃതമായ ജീവിതശൈലി. പ്രാണവായു ശ്വസിക്കാതെ നമുക്കു ജീവിക്കാനാവില്ല. തിന്നാതെയും കുടിക്കാതെയും മലമൂത്രവിസർജ്ജനങ്ങൾ നടത്താതെയും ജീവിക്കാനാവില്ല. അതുപോലെ തന്നെ ജീവിതത്തിന്റെ അനിവാര്യമായ ഭാഗമാണു് ആണും പെണ്ണും ഇണചേർന്നു് സന്തതികളെ ഉല്പാദിപ്പിക്കുന്നതു്. ഇതൊക്കെപ്പോലെ തന്നെ അനിവാര്യമാണു് ഏതു സ്വഭാവവിശേഷത്തോടുകൂടിയാണോ ഒരാൾ ഭൂജാതനായതു് അതിനനുസരിച്ചു ജീവിക്കുക എന്നതു്. അച്ഛനിൽ നിന്നും അമ്മയിൽ നിന്നും കുഞ്ഞിലേക്കു പകർന്നുവന്ന സ്വഭാവവിശേഷങ്ങൾ ആർക്കും എടുത്തു മാററാനാവുകയില്ല. അതിനോടൊപ്പം കൂട്ടിച്ചേർക്കുന്ന സ്വഭാവവിശേഷങ്ങളാണു കുഞ്ഞു് വളർന്നു വരുന്നതിനോടൊപ്പം നേടുന്ന പലതരത്തിലുള്ള അറിവുകളും സംസ്കാരങ്ങളും. കുടുംബത്തിലെ സാഹചര്യം, സാമൂഹികപശ്ചാത്തലം, സാംസ്കാരികപശ്ചാത്തലം, മതപരമായ പശ്ചാത്തലം ഇതൊക്കെ ഇതിനെ സ്വാധീനിക്കുന്ന ഘടകങ്ങളാണു്. ഇങ്ങനെ ജന്മസിദ്ധവും സംസ്കാരജന്യവുമായ പല തരത്തിലുള്ള സവിശേഷതകൾ ചേർന്നിണങ്ങിയാണു് ഒരു വ്യക്തിയുടെ സത്ത രൂപം കൊണ്ടിരിക്കുന്നതു്. ആ വ്യക്തിസത്തയ്ക്കു് അനുസൃതമായ രീതിയിലുള്ള ആശയങ്ങളും ആദർശങ്ങളും അഭിലാഷങ്ങളും മൂല്യബോധവും ഒക്കെയായിരിക്കും ആ വ്യക്തിക്കുണ്ടായിരിക്കുക. ആ വ്യക്തിസത്തയെ പൂർണ്ണമായി പ്രകടിപ്പിച്ചുകൊണ്ടു ജീവിക്കാനുള്ള അവസരം ലഭിക്കുമ്പോഴേ അയാൾക്കു താൻ ജീവിക്കുന്നു എന്ന സംതൃപ്തി ഉണ്ടാവുകയുള്ളു. അതിനാൽ ജീവിതം സംതൃപ്തമായിത്തീരുന്നതിനു് ഓരോ വ്യക്തിയും തന്റെ വ്യക്തിത്വസവിശേഷതകൾ സ്വയം കണ്ടെത്തുകയും, അതിനനുസരിച്ചു ജീവിക്കുവാനുള്ള ജീവിതസാഹചര്യവും തൊഴിലും കണ്ടെത്തുകയും വേണം.

അതിനെയാണ്‌ ഭഗവദ്ഗീതയിൽ സ്വധർമ്മനിശ്ചയം എന്നു വിളിച്ചിരിക്കുന്നതു്. സ്വധർമ്മം എന്നാൽ സ്വന്തം ധർമ്മം എന്നർത്ഥം. ധരിച്ചു നിറുത്തിയിരിക്കുന്നതേതോ, താങ്ങിനിറുത്തിയിരിക്കുന്നതേതോ, അതാണു ധർമ്മം. വ്യക്തിസത്തയുടെ കാര്യത്തിൽ വ്യക്തിത്വത്തിനു താങ്ങായി നില്ക്കുന്നതേതോ, അതാണു ധർമ്മം. പ്രപഞ്ചത്തെ ആകവേയെടുത്താൽ സമസ്തതയെയും ആ വ്യവസ്ഥയോടു ചേർത്തു താങ്ങി നിറുത്തിയിരിക്കുന്നതു് ഏതൊന്നാണോ അതാണ്‌ ധർമ്മം.

ഓരോ വ്യക്തിയും ഓരോ തരം സവിശേഷതകളോടു കൂടിയവരായിരിക്കുന്നതു് ആകെയുള്ള പ്രകൃതിയുടെ ഭാഗമായിട്ടാണ്‌; പ്രകൃതിയുടെ നിയമപ്രകാരമാണ്‌. വ്യക്തി എന്ന നിലയിൽ ഇച്ഛാസ്വാതന്ത്ര്യത്തോടുകൂടി തന്റെ വ്യക്തിത്വത്തിനു ചേർന്ന തരത്തിൽ ചിന്തിക്കുകയും പ്രവർത്തിക്കുകയും ചെയ്യേണ്ടി വരുന്നു. അതിനാൽ, ആകെ പ്രകൃതിയുടെ ഭാഗമായിക്കൂടി തന്നെ കാണുന്നവൻ തന്റെ സ്വതന്ത്രേച്ഛയെ കയറൂരി വിടുന്നതിനു പകരം ആകെയുള്ള പ്രകൃതിയുടെ ഗതിയോടു ചേർത്തിണക്കി കാണും.

മതങ്ങളെല്ലാം പരിഹാരം കണ്ടെത്താൻ ശ്രമിക്കുന്നൊരു പ്രശ്നമാണ്‌ ഇച്ഛാസ്വാതന്ത്ര്യത്തെയും വിധിയെയും ചേർത്തു വച്ചു കാണേണ്ടതെങ്ങനെയെന്നതു്. ഇച്ഛാസ്വാതന്ത്ര്യത്തിന്റെ വശത്തുനിന്നുകൊണ്ടു നോക്കുമ്പോൾ എന്തു ചെയ്യണമെന്നു തീരുമാനിക്കാനുള്ള സ്വാതന്ത്ര്യം മനുഷ്യനുണ്ടു്. വിധിയുടെ വശത്തുനിന്നുകൊണ്ടു നോക്കുമ്പോൾ എല്ലാം നേരത്തേ നിശ്ചയിക്കപ്പെട്ടിരിക്കുന്നു, നമുക്കു് അറിഞ്ഞുകൂടെങ്കിലും. ഇച്ഛാസ്വാതന്ത്ര്യം മനുഷ്യനുണ്ടെങ്കിലും ഓരോരുത്തരുടെയും സ്വതന്ത്രേച്ഛ ഓരോ തരത്തിലാണ്‌. എന്റെ സ്വതന്ത്രേച്ഛ ഇന്ന തരത്തിലായിരിക്കണമെന്നതു ഞാനല്ല, പ്രകൃതിയാണു തീരുമാനിച്ചതു്. ഇച്ഛാസ്വാതന്ത്ര്യം ഉള്ളപ്പോഴും അതു പ്രകൃതിക്കു പുറത്തല്ല എന്നർത്ഥം. അതുകൊണ്ടു് മനുഷ്യൻ തന്റെ സ്വതന്ത്രേച്ഛ പ്രയോഗിക്കേണ്ടതു് അപ്പോഴപ്പോൾ ഉണ്ടാകുന്ന കൊച്ചു കൊച്ചു പ്രയോജനങ്ങളെയും രസാനുഭവങ്ങളെയും വച്ചുകൊണ്ടല്ല. താൻ ജീവിക്കുന്നതും സ്വതന്ത്രേച്ഛയുള്ളവനായിരിക്കുന്നതും പ്രകൃതിയുടെ ഭാഗമായിട്ടായതുകൊണ്ടു്, പ്രകൃതിയോടും താൻ ഉത്തരവാദിത്തമുള്ളവനായിരിക്കണം. പ്രകൃതിയുടെ ഗതി അനിശ്ചിതവുമാണ്‌. അനിശ്ചിതമായ പ്രകൃതിയുടെ ഗതിക്കൊത്തു തന്റെ ജീവിതത്തെ കൂടി ഒഴ

കാൻ വിട്ടുകൊണ്ടു് അതിനകത്തുകൂടി തന്റെ വ്യക്തിത്വ സവിശേഷതകളെ സാക്ഷാത്കരിക്കാൻ സാധിക്കുമ്പോഴാണു് ജീവിതം സഫലമായിത്തീരുന്നതു്. അതായതു്, വ്യക്തിത്വസവിശേഷതകളെ സാർത്ഥകമാക്കിത്തീർക്കുന്നതു പ്രകൃതിയാണെന്നറിഞ്ഞുകൊണ്ടു ജീവിക്കുമ്പോൾ പ്രകൃതിയും വ്യക്തിയും തമ്മിലുള്ള പൊരുത്തക്കേടു് ഇല്ലാതാകും. വിധിയും സ്വാതന്ത്ര്യവും തമ്മിലുള്ള പൊരുത്തക്കേടു് ഇല്ലാതാകും. സ്വാതന്ത്ര്യമായ മുഴുവൻ അളന്നറിയാനും യാഥാർത്ഥ്യവത്കരിക്കാനുമുള്ള അധിഷ്ഠാനമായി ത്തീരുകയും ചെയ്യും, പ്രകൃതി അങ്ങനെയും പറയാം: 'പരിമാണം തതഃ'. അതായതു വൈജാത്യമുള്ളതായി എന്തെല്ലാമുണ്ടോ അതിനെല്ലാം ആധാരം ഒന്നാണു്.

## സിദ്ധികൾ

ചരാചരങ്ങളെല്ലാം ഒരൊററ പ്രകൃതിയുടെ ഭാഗമാണെങ്കിലും ആ പ്രകൃതിയുടെ നിയമം ഓരോ വർഗ്ഗത്തിലും, ഓരോരുത്തരിലും, ഓരോ തരത്തിലാണു് പ്രവർത്തിക്കുന്നതു്. ധാതുക്കളും ലവണങ്ങളും വർത്തിക്കുന്ന നിയമമനുസരിച്ചല്ല സസ്യജാലങ്ങൾ വർത്തിക്കുന്നതു്. സസ്യജാലങ്ങൾ വർത്തിക്കുന്ന രീതിയിലല്ല ജന്തുക്കൾ വർത്തിക്കുന്നതു്. ജന്തുക്കളിൽ തന്നെ മത്സ്യം, ഇഴജന്തുക്കൾ, പക്ഷികൾ, കീടങ്ങൾ എന്നിങ്ങനെ എത്രയോ വർഗ്ഗങ്ങളുണ്ടു്. ഓരോ വർഗ്ഗത്തിനുമുണ്ടു് അതാതിന്റേതായ ജീവിതനിയമങ്ങൾ. ഓരോ വർഗ്ഗത്തിലുമുള്ള ഓരോ വ്യക്തിയിലും കാണാം പ്രകൃതിസഹജമായ വ്യത്യസ്തതകൾ. അറിവു് എത്ര ഔന്നത്യത്തെ പ്രാപിച്ചിരിക്കുന്നുവോ അതനുസരിച്ചു് അതാതു ജീവിവർഗ്ഗത്തിന്റെ ജീവിതനിയമങ്ങൾക്കും ജീവിതതാത്പര്യങ്ങൾക്കും വൈവിധ്യവും വൈജാത്യവും വർദ്ധിക്കുന്നതായാണു കണ്ടുപോരുന്നതു്. മനുഷ്യനാണു് അറിവുകൊണ്ടും, ജീവിതരീതിയുടെയും താത്പര്യങ്ങളുടെയും സങ്കീർണ്ണതകൊണ്ടും ഏററവും ഉന്നതമായ തലത്തിൽ നിൽക്കുന്നതു്. മനുഷ്യനു് എത്തിച്ചേരാവുന്ന അറിവിന്റെ ഏററവും ഉന്നതമായ തലമാണു് ''ബ്രഹ്മൈവാഹം'' എന്ന സത്യസാക്ഷാത്കാരം. അറിവിന്റെ ആ നിലയിൽ സ്വയം പ്രതിഷ്ഠിതരായിക്കഴിഞ്ഞവരിൽ, മററു സാധാരണക്കാരിൽ സാധാരണ കാണാത്ത ചില പ്രതിഭാസങ്ങളും കണ്ടുപോരാറുണ്ടു്. പ്രകൃതിസഹജമെന്ന നിലയിൽ അത്തരം

പ്രതിഭാസങ്ങൾ സാധാരണ കാണാറില്ലാത്തതുകൊണ്ട് അവയെ അതിമാനുഷമായ സിദ്ധിവിശേഷങ്ങളായി എണ്ണിപ്പോരുക പതിവാണ്.

എല്ലാ മതസമ്പ്രദായങ്ങളിലും കടന്നുകൂടിയിട്ടുള്ളതാണ് ഇത്തരം സിദ്ധികളിലും സിദ്ധൻമാരിലുമുള്ള വിശ്വാസം. അണിമ, മഹിമ, ലഘിമ, ഗരിമ, ഈശിത്വം, വശിത്വം, പ്രാപ്തി, പ്രാകാശ്യം എന്നീ അഷ്ടൈശ്വര്യസിദ്ധികൾ യോഗസമ്പ്രദായം അംഗീകരിക്കുന്നു. പരഹൃദയജ്ഞാനം, വരാൻ പോകുന്ന കാര്യങ്ങൾ മുൻകൂട്ടി അറിയുക, രോഗങ്ങൾ മാററാനുള്ള അത്ഭുതശക്തി എന്നിങ്ങനെ പല സിദ്ധികളും സിദ്ധപുരുഷന്മാരിൽ കണ്ടുപോരാറുണ്ട്. പണ്ടു ജീവിച്ചിരുന്ന സിദ്ധന്മാരുടെ ശരീരത്തിലെ തലമുടിനാരോ അസ്ഥിക്കഷണമോ ഒക്കെ വിശുദ്ധവസ്തുക്കളായി കരുതി സൂക്ഷിച്ച്, അവയ്ക്കും അത്ഭുതസിദ്ധികൾ ഉള്ളതായി കരുതുന്നവരുണ്ട്. ഇങ്ങനെയുള്ള സിദ്ധിജാലങ്ങളെല്ലാം വെറും തട്ടിപ്പാണെന്നു കരുതിക്കൊണ്ട് അതിനു തെളിവു ഹാജരാക്കാൻ വേണ്ടി നടക്കുന്നവരുമുണ്ട്. എന്താണ് പ്രകൃതി സഹജമായുള്ളത്, എന്താണ് പ്രകൃതിസഹജമല്ലാത്തത് എന്നൊക്കെ നമുക്കു വ്യക്തമായറിയാം എന്നുള്ള ധാരാണയാണ് ഇതിന്റെ പിന്നിലുള്ളത്. എന്നാൽ പ്രകൃതിയെ ഭരിക്കുന്ന എല്ലാ നിയമങ്ങളും അറിഞ്ഞിട്ടുള്ള ആരുമില്ല. നിത്യവും കണ്ടുപരിചയമുള്ളതുകൊണ്ട് ചില പ്രതിഭാസങ്ങളെ പ്രകൃതിസഹജം എന്നു വിലയിരുത്തിപ്പോരുന്നു. കണ്ടു പരിചയമില്ലാത്ത ഒരു പ്രതിഭാസം പുതിയതായി കാണുമ്പോൾ അത് അസാധാരണമെന്നോ പ്രകൃതിസഹജമല്ലാത്തതെന്നോ തോന്നിപ്പോകും. എന്നാൽ അങ്ങനെയുള്ള ഒരു പ്രതിഭാസം ഉണ്ടാകാനുള്ള സാധ്യത പ്രകൃതിയിൽ ഉണ്ടോ ഇല്ലയോ എന്നുള്ള കാര്യം ആർക്കും തീർച്ചയില്ല. അക്കാര്യം ചിന്തിക്കാതെ അസാധാരണമായി കണ്ട പ്രതിഭാസത്തെ പ്രകൃത്യതീതമെന്നോ ദൈവീകമെന്നോ വിശ്വാസികൾ പറയും. അവിശ്വാസികളാകട്ടെ, അങ്ങനെയൊന്നു സംഭവിക്കാനുള്ള സാധ്യതയേ ഇല്ല എന്നുള്ളതിനു തെളിവുകൾ ശേഖരിക്കും. ഒരു കാര്യം തീർച്ചയാണ്: പ്രകൃതിയിലെ സാധ്യതയെ മുഴുവൻ അറിഞ്ഞെത്താത്തിടത്തോളം കാലം പ്രകൃതിസഹജമേത്, പ്രകൃത്യതീതമായ അത്ഭുതമേത് എന്ന് ആർക്കും വകതിരിക്കാനാവുകയില്ല.

എന്താണ് അത്ഭുതം? കാര്യകാരണരൂപത്തിൽ വിവരിക്കാനാവാത്തതെല്ലാം അത്ഭുതമാണ്. അത്തരത്തിൽ വിവരിക്കാവുന്നതു സാധാരണവും. കാര്യകാരണബന്ധം ഒരു പ്രകൃതിനിയമമല്ലെന്നും കേവലം മനഃകൃതമാണെന്നും അടുത്ത സൂത്രം കൊണ്ടു വ്യക്തമാകുന്നതാണ്. പ്രകൃതിയിൽ നടക്കുന്ന സംഭവങ്ങളെ കാര്യകാരണബന്ധത്തിൽ ഉൾപ്പെടുത്തി നമ്മൾ വിശദീകരിക്കാറുണ്ടെങ്കിലും, അത്തരത്തിൽ വിശദീകരിച്ചു മനസ്സിലാക്കാവുന്നവയല്ല പ്രകൃതിപ്രതിഭാസങ്ങൾ എന്നതാണു വാസ്തവം. ഉദാഹരണത്തിനു്, ഒരു വെണ്ടവിത്തു നനഞ്ഞ തറയിൽ കുഴിച്ചിട്ടാൽ നാലഞ്ചു ദിവസത്തിനകം മുള വരും. അൻപതോളം ദിവസം കഴിയുമ്പോൾ പുതിയ വെണ്ടയ്ക്ക അതിൽ നിന്നും അടർത്തിയെടുത്തു തിന്നാം. ഒരു വെണ്ടവിത്തു് ഇങ്ങനെ ചെടിയായും വെണ്ടയ്ക്കയായും ഒക്കെ ഭാവം പകർന്നതെങ്ങനെ എന്നു് ആർക്കും വിവരിക്കാനാവുകയില്ല. വെള്ളവും വളവും വായുവും സൂര്യപ്രകാശവും ഒക്കെ വലിച്ചെടുത്തു് അതു വളർന്നുവെന്നു ശാസ്ത്രബുദ്ധി വച്ചുകൊണ്ടു നമ്മൾ പറയും. എന്നാൽ ഈ അംശങ്ങളെ ഒക്കെ ശാസ്ത്രരീത്യാ ചേർത്തുവച്ചതുകൊണ്ടു മാത്രം വെണ്ടവിത്തു വെണ്ടയ്ക്കയായിത്തീരുകയില്ല. വെണ്ടവിത്തു് ഉണ്ടാക്കാനും ശാസ്ത്രത്തിനു സാധ്യമല്ല. അതുണ്ടാകുന്നതും വളരുന്നതും പ്രകൃതിശക്തി കൊണ്ടാണ്. അതിന്റെ വളർച്ചയിൽ ഏതെല്ലാം ബാഹ്യാംശങ്ങളുടെ സഹകാരിത്വം ഉണ്ടായിരുന്നു വെന്നുമാത്രം നമുക്കു നിശ്ചയിക്കാം. ചെടി അനുദിനം വളരുന്നതു നമുക്കു നേരിട്ടു കാണാം. എന്നാലതു എങ്ങനെ വളരുന്നുവെന്നു വിവരിക്കാനാവുകയില്ല. അങ്ങനെ നോക്കുമ്പോൾ അതൊരു മഹാത്ഭുതമാണ്. എന്നാലതു് അത്ഭുതമായി ആരും കണക്കാക്കാത്തതു നിത്യപരിചയമുള്ളതുകൊണ്ടു മാത്രം. വെണ്ടവിത്തു വളരുന്നതു മാത്രമല്ല, പ്രകൃതിയിൽ നടന്നുകൊണ്ടിരിക്കുന്ന ഓരോ കാര്യവും കാര്യകാരണരീത്യാ വിവരിക്കാനാവാത്തതാണ്; അത്ഭുതമാണ്. 'പ്രകൃതിസഹജം' എന്നു പറഞ്ഞാൽ വിശദീകരണം കൂടാതെ എല്ലാവരും അംഗീകരിച്ചുകൊള്ളുമെന്നു മാത്രം. ചുരുക്കിപ്പറഞ്ഞാൽ, വിശദീകരിക്കാനാവാത്ത തരത്തിൽ നടന്നുകൊണ്ടിരിക്കുന്നതിനു ശാസ്ത്രീയമായ അംഗീകാരം നൽകുന്നതിനു പ്രയോഗിക്കുന്ന ഒരു വാക്കാണ്, 'പ്രകൃതിസഹജം'. നിഷ്കൃഷ്ടമായി നോക്കിയാൽ അത്ഭുതമല്ലാതെ ലോകത്തിൽ ഒന്നുമില്ല. ചില അത്ഭുതങ്ങൾ നിത്യപരിചയ

മുള്ളതായതുകൊണ്ടു് അത്ഭുതമായി തോന്നുന്നില്ലെന്നു മാത്രം. നിത്യപരിചയമില്ലാത്തതു കാണുമ്പോഴാ 'പ്രകൃത്യതീതം' എന്നും 'അത്ഭുതസിദ്ധി' എന്നും മററും അതിശയോക്തി കലർത്തി വിളിക്കുന്നു.

പ്രകൃതി ഒരു മഹാത്ഭുതമാണു്. ആ അത്ഭുതത്തെ കണ്ടറിഞ്ഞവരാണു് ജ്ഞാനികൾ. അവർ സ്വന്തം ജീവിതത്തെയും ആ മഹാത്ഭുതത്തിലെ ഒരു ചെറുകണികയായി കാണുന്നു. അവർ ജീവിക്കുന്നതു് അറിവിന്റെ അത്യുന്നതതലത്തിലാണു്. എല്ലാം അത്ഭുതം എന്ന തലത്തിലാണു്. എന്നാൽ ഇതൊന്നും അറിയാതെ നിത്യപരിചയമുള്ളതിനെയെല്ലാം പ്രകൃതിസഹജമെന്നും, മററുള്ളതൊക്കെ അത്ഭുതമെന്നും കരുതി ജീവിക്കുന്നവരാണു് സാധാരണക്കാർ. അവർ അറിവില്ലായ്മയുടെ കണ്ണു വച്ചുകൊണ്ടു്, അറിവായിത്തന്നെ ജീവിക്കുന്ന ജ്ഞാനികളുടെ ജീവിതത്തിലേക്കു നോക്കുമ്പോൾ അവിടെ കാണുന്നതെല്ലാം അത്ഭുതമായിരിക്കും. ആ മഹാത്മാവു് സിദ്ധിജാലം കാണിച്ചു എന്നവർക്കു തോന്നും. എന്നാൽ അദ്ദേഹമാകട്ടെ ഒരു സിദ്ധിജാലവും കാണിക്കുന്നില്ല. തനിക്കു സഹജമായ രീതിയിൽ ജീവിക്കുക മാത്രം ചെയ്യുന്നു. പക്ഷേ, ജ്ഞാനിക്കു സഹജമായിട്ടുള്ളതു് അജ്ഞാനിക്കു സഹജമല്ല അത്ഭുതമാണു്. അതുകൊണ്ടു് അയാൾ അവിടെ അത്ഭുതം കാണും. ജ്ഞാനികളാരും തന്നെ സിദ്ധി കാണിക്കുന്നവരല്ല. മററുള്ളവർ അവരിൽ സിദ്ധി കാണുന്നതു് അവരുടെ അജ്ഞാനം കൊണ്ടു മാത്രം.

ഇതൊക്കെയാണു് തത്ത്വമെന്നുണ്ടെങ്കിലും, സിദ്ധി കാണിക്കുന്നതിനെ ആദ്ധ്യാത്മികതയുടെ ലക്ഷണമായി സാധാരണക്കാർ പണ്ടു മുതലേ കരുതിപ്പോരുന്നതുകൊണ്ടു് സിദ്ധികൾ കാണിക്കേണ്ടതു് ആദ്ധ്യാത്മികജീവിതത്തിൽ ആവശ്യമാണെന്നു് ചില ആദ്ധ്യാത്മിക പുരുഷന്മാർക്കു് തോന്നിപ്പോയിട്ടുമുണ്ടു്. അങ്ങനെയുള്ളവരെ സിദ്ധികാമന്മാർ എന്നാണു് വിളിച്ചു പോരാറുള്ളതു്. സിദ്ധികാമന്മാരുടെ ആദ്ധ്യാത്മികതയുടെ മൂല്യത്തെ സൂത്രകർത്താവായ ഗുരു വിലയിരുത്തിയിരിക്കുന്നതു്, അതിനു് അശുദ്ധാശുദ്ധനിർവ്വാണം എന്ന പേരു നല്കിക്കൊണ്ടാണു്. രജോഗുണവും തമോഗുണവും കൊണ്ടു മലിനമായ ഒന്നു് ശുദ്ധമായ നിർവ്വാണപ്രാപ്തിയുടെ അടുത്തെങ്ങും എത്തുന്നില്ല എന്നതു് വ്യക്തമാണല്ലോ. യോഗശാസ്ത്രവും അതിന്റെ വിഭൂതിപാ

ത്തിൽ സിദ്ധികളുടെ സാദ്ധ്യതയെ അംഗീകരിക്കുന്നുണ്ടെങ്കിലും അതു് യഥാർത്ഥ കൈവല്യപ്രാപ്തിക്കു തടസ്സമായി നില്ക്കുന്നതാണെന്നു മുന്നറിയിപ്പു നല്കുന്നുണ്ടു്.

പ്രകൃതിസഹജമേതു്, പ്രകൃത്യതീതമേതു് എന്നു് അളന്നറിയാനുള്ള നമ്മുടെ കഴിവില്ലായ്മയാണല്ലോ ഇവിടെ കണ്ടതു്. ഏകമായ ആത്മസത്യത്തിൽ അഥവാ ബ്രഹ്മസത്യത്തിൽ അതിന്റെ ക്രിയാത്മകത നിരന്തരം പ്രകടമായിക്കൊണ്ടിരിക്കുന്നു. നമ്മുടെ അറിവില്ലായ്മകൊണ്ടു് നമ്മളതിനെ പ്രകൃതിസഹജമെന്നും സിദ്ധിജാലമെന്നും ഒക്കെ അളന്നുതിരിച്ചു വെയ്ക്കുന്നു. എങ്ങനെയൊക്കെ അളന്നുതിരിച്ചു വച്ചാലും അങ്ങനെ അളക്കാവുന്ന എല്ലാ പ്രതിഭാസങ്ങളും പ്രതീതമാകുന്നതു് ഒരേ സത്യത്തിലാണു്—പരിമാണം തതഃ.

## ജനനം മരണം പുനർജന്മം

ലോകത്തിലെവിടെയുമുള്ള, എല്ലാ സാംസ്കാരിക പശ്ചാത്തലത്തിലുമുള്ള, മനുഷ്യരെ എക്കാലത്തും അലട്ടിയിട്ടുള്ളതും അലട്ടിക്കൊണ്ടിരിക്കുന്നതുമായ ഒരു പ്രശ്നമാണു് മരണാനന്തരഗതി എന്തെന്നുള്ളതു്. ജനനത്തിനു മുമ്പു് എന്തായിരുന്നു എന്ന പ്രശ്നവും അതിനോടൊപ്പം വരുന്നു. ഇക്കാര്യത്തിൽ വേദാന്തത്തിന്റെ നിലപാടു് ഇങ്ങനെയാണു്: ഓരേയൊരു സത്യത്തിനു മാത്രമേ എവിടെയും എപ്പോഴും ഉണ്മയുള്ളു. അതാണു് ബ്രഹ്മസത്യം, അഥവാ ആത്മസത്യം. അതിൽ അനന്തമായ കർമ്മവൈഭവം അന്തർഭവിച്ചിരിക്കുന്നു. സ്വന്തം മായയാൽ ആ കർമ്മവൈഭവം ആദ്യവസാനങ്ങളില്ലാതെ പ്രകടമായിക്കൊണ്ടേയിരിക്കുന്നു. അതിന്റെ ഫലമായി അവ്യാകൃതമായ ബ്രഹ്മസത്യത്തിൽ വ്യാകൃതമായ ഭാവരൂപങ്ങൾ നിരന്തരം പ്രതീതമായിക്കൊണ്ടിരിക്കുന്നു. ഒരു പ്രതീതി ഉണ്ടായി അല്പസമയം നിലനിന്നിട്ടു മറഞ്ഞുപോകുന്നതിനെയാണു് വ്യക്തിയുടെ ജനനവും ജീവിതവും മരണവുമായി കാണക്കാക്കിപ്പോരുന്നതു്. പ്രതീതിയുടെ തലത്തിൽ ഈ ഭാവപരമ്പര നടന്നുകൊണ്ടിരിക്കുമ്പോഴും ഉണ്മയുള്ള സത്യം ഒന്നു മാത്രമാണു്. അതു മാത്രമാണു് സകലഭാവ രൂപങ്ങളിൽ കൂടിയും നിലനില്ക്കുന്നതു്. മാറി മാറി വരുന്ന ആഭരണങ്ങളുടെ രൂപങ്ങളിൽ കൂടി ഒരേ സ്വർണ്ണം നാശമില്ലാതെ തുടരുന്നതുപോലെ.

ഈ ജീവിതരഹസ്യം അറിയുന്നവരുടെ കാഴ്ചപ്പാടിൽ ജനനവുമില്ല, മരണവുമില്ല. ജനനവും മരണവുമില്ലാത്തപ്പോഠം പുനർജന്മം പ്രസക്തവുമല്ല. ഈ സത്യദർശനം ഭഗവദ്ഗീതയിൽ വെളിവാക്കിയിരിക്കുന്നതു് ഇങ്ങനെയാണു്:

ന ജായതേ മ്രിയതേ വാ കദാചി–
ന്നയം ഭൂത്വാ ഭവിതാ വാ ന ഭൂയഃ
അജോ നിത്യഃ ശാശ്വതോഽയം പുരാണോ
ന ഹന്യതേ ഹന്യമാനേ ശരീരേ. [9]

[ശരീരം നശിക്കുമ്പോഠം നശിക്കുന്നതല്ല ഈ സത്യം. അതു ജനിക്കുന്നില്ല, മരിക്കുന്നില്ല. ഉണ്ടായിട്ടു് വീണ്ടും ഉണ്ടാകുന്നുമില്ല. ജനിച്ചിട്ടില്ലാത്തതും നിത്യവും ശാശ്വതവും പുരാണവുമാണതു്.] ഈ സത്യത്തിൽ ഭാവപരമ്പര നിരന്തരം പ്രതീതമായിക്കൊണ്ടിരിക്കുന്നതിൻെറ ഒരു ചിത്രം സൂത്രകർത്താവായ ഗുരു ആത്മോപദേശശതകത്തിൽ ഇങ്ങനെ വരച്ചു കാണിച്ചിരിക്കുന്നു:

കടലിലെഴും തിരപോലെ കായമോരോ-
ന്നടനടനേറിയുയർന്നമർന്നിടുന്നു;
മുടിവിതിനെങ്ങിതു ഹന്ത! മൂലസംവിത്–
കടലിലജസ്രവുമുള്ള കർമ്മമത്രേ! [10]

കടലിൽ നിരന്തരം തിരയിളകിക്കൊണ്ടിരിക്കുന്നതുപോലെ ഓരോ വ്യക്തിഭാവം അപ്പോഴപ്പോഠം ഉയർന്നു വരുകയും അമർന്നുപോവുകയും ചെയ്തുകൊണ്ടിരിക്കുന്നു. ഇതിനു് എന്നാണു് ഒടുവസാനം? ഇതൊരു മഹാത്ഭുതം തന്നെ! സകലതിനും മൂലകാരണമായ അറിവാകുന്ന കടലിൽ ഒരിക്കലും അവസാനിക്കാതെ നടന്നുകൊണ്ടിരിക്കുന്ന കർമ്മമല്ലാതെ മറെറന്താണിതു്?

ഈ സത്യരഹസ്യമറിയാത്തവർ തങ്ങളെ തിരയായി മാത്രം കാണുകയും കടലായി കാണാൻ മറന്നുപോവുകയും ചെയ്യുന്നു അതുകൊണ്ടു് തിര ഉണ്ടാകുന്നതിനു മുമ്പു് എന്തുണ്ടായിരുന്നു എന്നു് അത്ഭുതത്തോടുകൂടി ചോദിക്കുന്നു. അതുപോലെ, തിര ഇല്ലാതായി തീർന്നാൽ എന്തായിരിക്കും സ്ഥിതി എന്നും. സ്വയം നശിച്ചുപോകാൻ ഇഷ്ടപ്പെടാത്തതുകൊണ്ടു് മരണത്തെ ഭയക്കുന്നു. അവർ കടലിനെ സത്യമായി കാണാതെ തിരയെ സത്യമായി കാണുന്നവരാണു്. അസത്യത്തെ സത്യമായി കരുതുന്നവരാണു്.

സത്യം അറിയാത്തവർ ചോദിക്കുന്ന, മരണാനന്തരഗതി എന്തെന്ന ചോദ്യത്തിനു് അവർക്കു ചേർന്ന മറുപടി എന്ന നിലയിൽ പുരാതനരായ ഋഷിമാർ കർമ്മസിദ്ധാന്തം അവതരിപ്പിച്ചു. ഓരോരുത്തരും ജീവിതത്തിൽ ചെയ്യുന്ന കർമ്മങ്ങൾക്കനുസരിച്ചു അവർ വീണ്ടും ജനിക്കുമെന്നും, നശിച്ചുപോകുന്നില്ലെന്നും ആ കർമ്മസിദ്ധാന്തത്തെ വ്യാഖ്യാനിക്കുവാൻ ഇടയായി. എന്നാൽ കർമ്മവൈഭവം ഉള്ളടങ്ങിയിരിക്കുന്നതു് ആത്മസത്യത്തിലാണെന്നു് അറിയുന്നവർ വ്യക്തികൾക്കു കർമ്മമോ കർതൃത്വമോ ഉള്ളതായി കരുതുകയില്ല. ആ കാഴ്ചപ്പാടു വച്ചുകൊണ്ടു നോക്കുമ്പോൾ 'ഉത്പത്തി കർമ്മഗതിപോലെ വരും ജഗത്തിൽ' എന്ന വിശ്വാസത്തിനു് അർത്ഥമുള്ളതു് ഇത്തരത്തിൽ മാത്രമായിരിക്കും: ആകെയുള്ള സത്യത്തിൽ അന്തർഭവിച്ചിരിക്കുന്ന അനിർവചനീയമായ കർമ്മവൈഭവം ഏതെല്ലാം തരത്തിൽ പ്രകടമായിത്തീരുന്നുവോ അതനുസരിച്ചിരിക്കും ഒരു ഭാവത്തെ തുടർന്നു വരുന്ന അടുത്ത ഭാവത്തിന്റെ സ്വരൂപം. എന്നാൽ സാധാരണ നിലവിലുള്ള കർമ്മസിദ്ധാന്തത്തിനു നൈതികതയുടെ തലത്തിൽ വലിയ മൂല്യമുണ്ടു്. മനുഷ്യരെ ദുഷ്പ്രവൃത്തിയിൽ നിന്നും പിന്തിരിപ്പിക്കുന്നതിനും, സത്പ്രവൃത്തികൾ ചെയ്യുന്നതിനും പ്രേരണ നല്കുന്ന വലിയ ഒരു ശക്തിയാണതു്. ഈ വിഷയത്തെ സംബന്ധിച്ചുള്ള വിശദമായ ചർച്ച 'കർമ്മവും പുനർജ്ജന്മവും' എന്ന ഗ്രന്ഥത്തിൽ നടത്തിയിട്ടുള്ളതുകൊണ്ടു് ഇവിടെ ആവർത്തിക്കുന്നില്ല.

ജ്ഞാനികൾ മരിച്ചുകഴിഞ്ഞാൽ അവരുടെ ജീവൻ പ്രകാശത്തിന്റെ വഴിക്കുപോയി ബ്രഹ്മലോകത്തിലെത്തുമെന്നും, അജ്ഞാനികളുടെ ജീവൻ പുകയുടെ വഴിക്കുപോയി പിതൃലോകത്തിലെത്തി, വീണ്ടും ഭൂമിയിൽവന്നു പുനർജ്ജനിക്കുമെന്നും ഒരു വിശ്വാസം നിലവിലുണ്ടു്. ദേവയാനമെന്നും പിതൃയാനമെന്നും ഉള്ള പേരുകളിൽ ഇതറിയപ്പെടുന്നു. എന്നാൽ വേദാന്തം അടിസ്ഥാനപരമായി സ്വീകരിച്ചിട്ടുള്ള നിലപാടു് ഒരേ സത്യത്തിൽ നിന്നു തന്നെയാണു് സകലരും സകലതും ഉണ്ടാകുന്നതെന്നാണു്. അതിലേക്കു തന്നെയാണു് തിരിയെ പോയി മറയുന്നതും. അപ്പോൾ ജ്ഞാനിയും അജ്ഞാനിയും ഉണ്ടാകുന്നതും പോയി മറയുന്നതും ഒരേ സത്യത്തിൽ തന്നെ ആയിരിക്കണം എന്നു വരുന്നു. ജനനമരണങ്ങളെ പ്രകൃതിനിയമം എന്നു കണ്ടാലും, ജ്ഞാനിക്കു ഒരു പ്രകൃതിനിയമവും അജ്ഞാനിക്കു വേറൊ

രു പ്രകൃതിനിയമവും ഉണ്ടായിരിക്കില്ല. രണ്ടു പേരും ജനിക്കുന്നതും മരിക്കുന്നതും ഒരു നിയമം അനുസരിച്ചുതന്നെ. പക്ഷേ, രണ്ടു പേരും ജനനമരണങ്ങളെ കാണുന്നതു രണ്ടു തരത്തിലാണ്. അജ്ഞാനി സത്യം അറിയാതെ, വ്യക്തിഭാവത്തെ സത്യമായി കണ്ടുകൊണ്ട്, അതിന്റെ ആവിർഭാവത്തെ ജനനമായും തിരോഭാവത്തെ മരണമായും കണ്ടു വ്യാകുലപ്പെടുന്നു. ജ്ഞാനിയാകട്ടെ, സത്യമറിഞ്ഞുകൊണ്ടു 'ഞാൻ ആ സത്യമാണെ'ന്ന ബോധത്തോടുകൂടി, 'സത്യമായ ഞാൻ ഒരിക്കലും ജനിച്ചിട്ടില്ല, മരിക്കുകയുമില്ല' എന്ന ബോധത്തോടുകൂടി, ജീവിക്കുന്നു. അജ്ഞാനി ജനനത്തെയും മരണത്തെയും സത്യമായി കണക്കാക്കുന്നു എന്നുള്ളതുകൊണ്ട് മാത്രം അയാൾ കാണുന്ന അസത്യം സത്യമായി തീരുന്നില്ല. അതുകൊണ്ട് മരണശേഷം എന്തെന്ന പ്രശ്നം ചോദിക്കുന്നവർക്ക് വേണ്ടതു്, അവരുടെ അറിവില്ലായ്മ മാററി അറിവുണ്ടാക്കിക്കൊടുക്കയാണ്. അറിവുണ്ടാകുമ്പോൾ ചോദ്യം താനേ ഇല്ലാതായിത്തീരും. പിന്നെ ഉത്തരം ഒട്ടു വേണ്ട താനും.

ചുരുക്കത്തിൽ, ജനനം—മരണം-പുനർജ്ജന്മം എന്നീ പ്രശ്നങ്ങളെല്ലാം പൊന്തിവരുന്നതു ഭാവപ്രതീതികളുടെ തലത്തിൽ മാത്രമാണ്. അളന്നറിയാവുന്ന ആ പ്രതീതികൾ ഉണ്ടാകുന്നതു് ഏകമായ സദ്വസ്തുവിൽ നിന്നും—'പരിമാണം തതഃ'.

ഇങ്ങനെ അളന്നറിയാവുന്നവയ്ക്കും അവ ഉണ്ടാക്കുന്ന പ്രശ്നങ്ങൾക്കും അവസാനമില്ല. എന്നാൽ എല്ലാം രൂപം കൊള്ളുന്നതു് ഒരേ സദ്വസ്തുവിൽ, ഒരേ ചിദ്വസ്തുവിൽ, ഒരേ ആനന്ദവസ്തുവിൽ, സച്ചിദാനന്ദസ്വരൂപത്തിൽ, തന്നെയാണ്.

സൂചനകൾ

1. ബ്രഹ്മസൂത്രം—ശാങ്കരഭാഷ്യം I. i. 4
2. ആത്മോപദേശശതകം 94
3. ,, 53
4. ഭഗവദ്ഗീത II. 28
5. ,, VII-24
6. അറിവ് 3
7. ആത്മോപദേശശതകം 25
8. ഭഗവദ്ഗീത IX-28
9. ,, II.20
10. ആത്മോപദേശശതകം 56

# സൂത്രം 15

## സദസതോരന്യോന്യകാര്യകാരണത്വാത്

| | |
|---|---|
| സദസതോഃ | = സത്തിനും അസത്തിനും |
| അന്യോന്യകാര്യകാരണത്വാത് | = അന്യോന്യം കാര്യകാരണത്വം ഉള്ളതു മുഖന്തരം. |

(സത്തു് അസത്തു് എന്നിവ അന്യോന്യം കാര്യവും കാരണവും ആയിരിക്കുകയാൽ.)

ഈ സൂത്രം ഒരു പൂർണ്ണവാക്യമല്ല. അടുത്ത സൂത്രത്തിൽ പറയുന്ന നിഗമനം കൂടി ചേർന്നാണു് വാക്യം പൂർത്തിയാകുന്നതു്.

അസത്തിനെ, അഥവാ പ്രതീതികളെ, പരിശോധിച്ചു് അതിന്നാധാരമായിരിക്കുന്ന കാരണവസ്തുവിലേക്കു ചിന്തിച്ചു ചെല്ലുന്ന സമീപനരീതിയാണല്ലോ പതിമൂന്നാം സൂത്രത്തിൽ തുടങ്ങി വച്ചതു്. കാരണവസ്തു സത്താണു്. അതിൽ നിന്നുണ്ടാകുന്ന കാര്യജാലങ്ങളാണു് പ്രതീതികൾ അഥവാ അസത്തു്. അസത്തിനെ ഭാവം എന്നും വിളിയ്ക്കാം. അസത്തായ ഭാവങ്ങളുടെ രൂപത്തിലല്ലാതെ സത്തിനു നിലനില്ക്കാനാവില്ല. ആ അർത്ഥത്തിൽ നോക്കുമ്പോൾ സത്തു് സത്തായിരിക്കുന്നതിനു നിദാനം എന്ന നിലയിൽ അസത്തു് അഥവാ ഭാവം കാരണമായിത്തീരും. അപ്പോൾ സത്തു കാര്യമാകും. ഇങ്ങനെ ചിന്തയുടെ സ്വഭാവമനുസരിച്ചു് കാര്യം കാരണമായും, കാരണം കാര്യമായും വരാം. ചിന്തയിൽ ഇങ്ങനെ കാര്യകാരണങ്ങളെ അഥവാ സദസത്തുക്കളെ വകതിരിച്ചു വെയ്ക്കാമെന്നുണ്ടെങ്കിലും വാസ്തവത്തിൽ രണ്ടും രണ്ടായിരിക്കുന്നില്ല. സ്വർണ്ണം, ആഭരണം എന്നിവയെ വേർതിരിച്ചു മനസ്സിലാക്കാമെങ്കിലും അവ ഒരികലും വേർപിരിഞ്ഞിരിക്കുകയില്ലല്ലോ? ന്യായബുദ്ധിപ്രകാരം നോക്കിയാൽ സത്തും അസത്തും വിപരീതസ്വഭാവമുള്ളതാണു്. അവയ്ക്കു് ഒന്നിച്ചിരിക്കാനാവുകയില്ല. വാസ്തവത്തിൽ അവ വേർപിരിഞ്ഞിരിക്കാത്തവയുമാണു്. യുക്തിപൂർവ്വം ചിന്തിച്ചെത്താവുന്നതും യഥാർത്ഥ സത്യവും തമ്മിലുള്ള അന്തരമാണിതു കാണിക്കുന്നതു്.

സകല പ്രതീതികൾക്കും ആധാരമായിരിക്കുന്ന കാരണവസ്തു എന്നാണു് വസ്തുതന്ത്രപരമായി നോക്കിയാൽ സത്തെന്നതുകൊ

ണ്ട് അർത്ഥമാകുന്നത്? എന്നാൽ വളരെ വ്യാപകമായ അർത്ഥ വ്യാപ്തിയുള്ള വാക്കാണ് സത്ത്. നല്ല മനുഷ്യരെ സത്പുരുഷൻ എന്നു വിളിക്കും. നല്ല പ്രവൃത്തികളെ സത്പ്രവൃത്തികൾ എന്നും വിളിക്കും സദാചാരം എന്നും വിളിക്കും. 'സത്' എന്ന വാക്കിന്റെ അർത്ഥവ്യാപ്തി ഭഗവദ്ഗീതയിൽ കാണിച്ചിരിക്കുന്നതിങ്ങനെയാണ്:

> സദ്ഭാവേ സാധുഭാവേ ച സദിത്യേതത് പ്രയുജ്യതേ
> പ്രശസ്തേ കർമ്മണി തഥാ സച്ഛബ്ദഃ പാർത്ഥ യുജ്യതേ.
> യജ്ഞേ തപസി ദാനേ ച സ്ഥിതിഃ സദിതി ചോച്യതേ
> കർമ്മ ചൈവ തദർത്ഥീയം സദിത്യേവാഭിധീയതേ. [1]

[അല്ലയോ അർജ്ജുന, 'സത്ത്' എന്ന അർത്ഥത്തിലും 'നല്ലത്' എന്ന അർത്ഥത്തിലും 'സത്' എന്ന പദം പ്രയോഗിക്കപ്പെടുന്നു. അതുപോലെ തന്നെ പ്രശസ്തമായ കർമ്മങ്ങളെയും 'സത്' എന്നു പറയാവുന്നതാണ്. യജ്ഞത്തിലും തപസ്സിലും ദാനത്തിലും ഉറച്ചു നില്ക്കുന്നതിനെയും 'സത്' എന്നു വിളിക്കാം. അവയോടു ചേർന്നു വരുന്ന കർമ്മങ്ങളും 'സത്തെ'ന്നു തന്നെ പറയപ്പെടുന്നു.]

ഇപ്പറഞ്ഞതെല്ലാം സത്തായിരിക്കുമ്പോൾ അതിനു വിപരീതമായതെല്ലാം അസത്താണ്. നല്ലതെന്ന അർത്ഥത്തിൽ സത്തിനെ എടുത്താൽ, ചീത്തയാണ് അസത്ത്. നല്ലതു നല്ലതായിരിക്കുന്നത് ചീത്തയുള്ളതുകൊണ്ടാണ്. ചീത്ത ചീത്തയായിരിക്കുന്നത് നല്ലതുള്ളതുകൊണ്ടാണ്. നല്ലതും ചീത്തയും അന്യോന്യം കാര്യവും കാരണവുമാണെന്നും പറയാം. കാര്യവും കാരണവും പ്രതീതികളിൽ പെടുന്നതാണ്. അദ്വയമായ സത്യമാകട്ടെ, കാര്യകാരണങ്ങൾക്കതീതമാണ്. ആ അദ്വയമായ സത്യത്തിൽ പ്രതീതമാകുന്നതാണ് സത്തും അസത്തും.

### കാര്യകാരണബന്ധം

സത്യമറിയണമെന്ന ആഗ്രഹമുണ്ടാകുന്നത് ലോകം ഉള്ളതായി കാണുകയും, അതുള്ളതാണോ ഇല്ലാത്തതാണോ എന്ന സംശയമുണ്ടാവുകയും ചെയ്യുമ്പോഴാണല്ലോ. ദൃശ്യലോകത്തെ കാണുന്നതിന് ഒരു ദ്രഷ്ടാവു വേണം. ദ്രഷ്ടാവും ദൃശ്യവും ഇല്ലാതെ ദർശനം സംഭവിക്കുന്നതേയില്ല. വേദാന്തദൃഷ്ട്യാ നോക്കിയാൽ ദൃശ്യവും ദ്രഷ്ടാവും ദർശനവും ഒരേ ആത്മവസ്തുവിൽ പ്രതീതമാകുന്ന വ്യത്യസ്ത ഭാവമുഖങ്ങൾ മാത്രമാണ്. ഈ ഭാവമുഖങ്ങൾ നി

രന്തരം മാറിമാറി പ്രതീതമായിക്കൊണ്ടിരിക്കും. ഭാവപ്രതീതി കൾ ഉണ്ടാകുമ്പോഴും പുതിയതായി ഒന്നും ജനിക്കുന്നില്ല. അതു കൊണ്ടാണല്ലോ വേദാന്തത്തിന്റെ നിലപാടിനെ 'അജാതവാ ദം' എന്നു വിളിക്കുന്നതു്. പ്രതീതമാകുന്ന ഭാവരൂപങ്ങളുടെ തുടർച്ചയെ ചേർത്തുവച്ചു കാണുന്ന മനുഷ്യമനസ്സാണു് അതിൽ കാര്യകാരണബന്ധത്തെ കാണുന്നതു്. പ്രപഞ്ചഗതിയിൽ ഭാവ ങ്ങൾ നിരന്തരം മാറിമാറി വന്നുകൊണ്ടിരിക്കുമ്പോൾ ഒരു ഭാവ മുഖത്തെ കാരണമെന്നും അതിനെ തുടർന്നു വരുന്ന അടുത്ത ഭാവമു ഖത്തെ കാര്യമെന്നും മനസ്സു സങ്കല്പിക്കുന്നു. അതായതു്, പ്രകൃതി യിലെ സംഭവപരമ്പരകളെ ചേർത്തു വച്ചു ചിന്തിക്കുന്ന മനസ്സു് രൂപപ്പെടുത്തിയെടുത്ത ഒരു വാദമുഖമാണു് (theory) കാര്യകാ രണപരത. എന്നിട്ടു കാര്യകാരണപരത വച്ചുകൊണ്ടു മനുഷ്യൻ ചിന്തിക്കുന്നു. എന്നു മാത്രമല്ല, കാര്യകാരണനിയമം അനുസരി ച്ചാണു് പ്രകൃതിയിലെ സംഭവങ്ങൾ നടക്കുന്നതെന്നു മനുഷ്യൻ ധരിക്കുകയും ചെയ്യുന്നു. ഒരു നിയമത്തിനും വിധേയമല്ലാത്ത പ്രകൃതിസംഭവങ്ങളിൽ നിന്നു് മനുഷ്യൻ രൂപപ്പെടുത്തിയെടുത്ത ഒരു വാദമുഖമാണു് കാര്യകാരണപരത എന്നു് അപ്പോൾ ഓർക്കു കയുമില്ല. എന്നാൽ ന്യായപ്രകാരം ചിന്തിക്കുന്ന മനസ്സുപോലും ഏകമായ പരമാത്മസത്യത്തിൽ ഉണ്ടാകുന്ന ഒരു പ്രതീതിയാ ണെന്ന കാര്യം ഓർക്കുമ്പോൾ മനസ്സിന്റെ ഉണ്മ ആ സത്യത്തിൽ പോയടങ്ങും. ഒപ്പം കാര്യകാരണപരതയും പോയടങ്ങും. ഈ വിശ്വം മുഴുവൻ കാര്യകാരണപരതയോടുകൂടി പ്രതീതമാകുന്ന തു് സകലതിനും സ്വാമിയായിരിക്കുന്ന ഒരൊററ സത്യത്തിലാ ണെന്നു് ശങ്കരാചാര്യർ ദക്ഷിണാമൂർത്തിസ്തോത്രത്തിൽ ഇങ്ങനെ വ്യക്തമാക്കിയിരിക്കുന്നു:

> വിശ്വം പശ്യതി കാര്യകാരണതയാ
> സ്വസ്വാമിസംബന്ധതഃ. [2]

[കാര്യകാരണരൂപത്തിൽ വിശ്വത്തെ കാണാനിടയായതു് അതി നെല്ലാം സ്വാമിയായിരിക്കുന്ന നീയുമായുള്ള സംബന്ധം മുഖാന്ത രമാണു്.]

പ്രതീതികളുടെ ലോകത്തെയാണു് സംസാരം എന്നു വിളി ച്ചുപോരുന്നതു്. വേദാന്തചിന്തയുടെ ലക്ഷ്യം സംസാരത്തിന കത്തുള്ള കാര്യകാരണപരത കണ്ടെത്തുകയല്ല; സംസാരത്തിൽ നിന്നു തന്നെ മോചനം നേടുകയാണു്. ആധുനികശാസ്ത്രങ്ങളി

ലെല്ലാം പഠനം നടക്കുന്നതു് മാറിക്കൊണ്ടിരിക്കുന്ന ദൃശ്യലോകത്തെ സംബന്ധിച്ചാണു്. കാര്യകാരണപരതയാണു് സകലശാസ്ത്രാന്വേഷണത്തിനും നിദാനം. എന്നാൽ പരമമായ സത്യം അറിയുന്നതിന്റെ കാര്യത്തിൽ കാര്യകാരണനിയമം വിലപ്പോവുകയില്ല. മാണ്ഡൂക്യോപനിഷത്തിനു് ഗൗഡപാദാചാര്യർ എഴുതിയ കാരികയിൽ കാര്യകാരണബന്ധത്തെ ചോദ്യം ചെയ്തുകൊണ്ടു് ഇങ്ങനെ പറയുന്നു:

യാവദ്ധേതുഫലാവേശസ്താവദ്ധേതുഫലോദ്ഭവഃ
ക്ഷീണേ ഹേതുഫലാവേശേ നാസ്തി ഹേതുഫലോദ്ഭവഃ.
യാവദ്ധേതുഫലാവേശഃ സംസാരസ്താവദായതഃ.
ക്ഷീണേ ഹേതുഫലാവേശേ സംസാരം ന പ്രപദ്യതേ. [3]

[കാരണവും കാരണത്തിന്റെ ഫലമായ കാര്യവും എന്ന ആശയം മനസ്സിലേക്കു കടന്നു വരുന്നിടത്തോളം കാലം കാരണത്തിൽ നിന്നും കാര്യം ഭവിക്കുന്നതായി കണ്ടുകൊണ്ടിരിക്കും. കാരണത്തിൽ നിന്നു് അതിന്റെ ഫലമായ കാര്യം ഉണ്ടാകുന്നുവെന്ന സങ്കല്പം ഇല്ലാതാകുമ്പോഴം കാരണത്തിൽ നിന്നും കാര്യം ഉണ്ടാകുന്നതും ഇല്ലാതാകും.

കാരണത്തിൽ നിന്നും കാര്യം ഉണ്ടാകുന്നു എന്ന സങ്കല്പം ഉണ്ടായിരിക്കുന്നിടത്തോളം സംസാരം നീണ്ടുപോകും. കാരണത്തിൽ നിന്നു കാര്യം ഉണ്ടാകുന്നു എന്ന ആശയം ഇല്ലാതായിത്തീരുമ്പോഴം സംസാരവും ഇല്ലാതായിത്തീരും.]

പ്രകൃതിയിൽ നിരന്തരം നടന്നുകൊണ്ടിരിക്കുന്ന സംഭവങ്ങളിൽ ഏതെങ്കിലും ഒരംശം എടുത്തിട്ടു് അതിൽ ആദ്യം വരുന്നതേതു്, തുടർന്നു വരുന്നതേതു് എന്നു മനസ്സിലാക്കും. ആദ്യം വരുന്നതിനെ കാരണമെന്നു വിളിക്കും. രണ്ടാമതു വരുന്നതിനെ കാര്യമെന്നും. എന്നിട്ടു കാരണത്തിൽ നിന്നു കാര്യമുണ്ടായതായി സിദ്ധാന്തിക്കും. എന്നാൽ കാരണത്തിൽ നിന്നും എങ്ങനെ കാര്യമുണ്ടായി എന്നു് ആർക്കുമൊട്ടറിഞ്ഞും കൂടാ. ഇതാണു് കാര്യകാരണനിയമത്തിന്റെ സ്വഭാവം. ഇതിനെ തലതിരിച്ചു വച്ചാൽ യുക്തിവിചാരമായി. കാര്യം കണ്ടിട്ടു കാരണമെന്തെന്നു് അന്വേഷിച്ചെത്തുന്നതാണല്ലോ യുക്തിവിചാരം. കാര്യകാരണബന്ധത്തെപ്പറ്റി ഇതിനപ്പുറം വ്യക്തമായ ഒരു ധാരണയും നമുക്കില്ല. എന്നാലും അതാണു് എല്ലാ ശാസ്ത്രങ്ങളിലെയും ചിന്താരീതിയെ നയിക്കുന്ന ഏററവും പ്രധാനമായ തത്ത്വം. കാ

ര്യകാരണബന്ധത്തെ അംഗീകരിക്കാതെ യുക്തിവിചാരമില്ല, ശാസ്ത്രചിന്തയുമില്ല. ചിന്തയിൽ ഇത്രയും പ്രധാനമായൊരു സ്ഥാനം കൈവന്നിട്ടുള്ള കാര്യകാരണബന്ധത്തിനു വ്യക്തമായ നിർവചനം ഒരു ശാസ്ത്രവും നല്കിയിട്ടില്ല എന്നുള്ളതാണു സത്യം. വേദാന്തത്തിൽ കാര്യകാരണപരതയെ ചിന്താസമ്പ്രദായത്തിന്റെ ഭാഗമായി സ്വീകരിച്ചിട്ടുള്ളതു്, പ്രപഞ്ചത്തിലെ സംഭവഗതികളെ വിശദീകരിക്കുവാൻ വേണ്ടിയല്ല. മറിച്ചു്, ഈ സംഭവങ്ങൾക്കെല്ലാം അധിഷ്ഠാനമായ സത്യസ്വരൂപം, കാര്യകാരണങ്ങൾക്കതീതമായ സത്യസ്വരൂപം, കണ്ടെത്തുന്നതിനുള്ള ഒരു വഴി എന്ന നിലയിൽ മാത്രമാണു്. സത്യം കണ്ടെത്തുന്നതിനു കാര്യകാരണ പരതയെ ഒരു മാർഗ്ഗമായി സ്വീകരിക്കുന്നുണ്ടെങ്കിലും സത്യം കണ്ടെത്തിക്കഴിയുമ്പോൾ വെളിപ്പെട്ടു കിട്ടുന്നതു്, കാര്യകാരണപരതയും അസത്താണെന്നാണു്. അതായതു്, അസത്തായ കാര്യത്തിന്റെ പിന്നിലുള്ള സത്തായ കാരണം കണ്ടെത്താൻ നാം ശ്രമിക്കുന്നു. അങ്ങനെ സത്തിനെ കണ്ടെത്തുന്നതിനു് ഉപകരിച്ചതു് അസത്താണു് (കാര്യകാരണ പരതയാണു്). അവസാനം സത്യം അറിയുമ്പോൾ അതിനു സ്വീകരിച്ച ഉപാധിയും അസത്താണെന്നറിഞ്ഞു് അതിനെ തള്ളിക്കളയുകയും ചെയ്യുന്നു. അങ്ങനെ സത്തും അസത്തും അന്യോന്യം കാര്യവും കാരണവുമായിത്തീരുന്നു. ചിന്താസമ്പ്രദായത്തിന്റെ ഭാഗമായി സ്വീകരിച്ച കാര്യകാരണപരതയെ അവസാനം തള്ളിക്കളയുന്നതിനെ ശങ്കരാചാര്യർ ഉപമിച്ചിട്ടുള്ളതു് കാലിൽ തറച്ചിരിക്കുന്ന മുള്ളെടുത്തു കളയുന്നതിനു മറ്റൊരു മുള്ളുപയോഗിക്കുകയും, അവസാനം രണ്ടു മുള്ളും കളയുകയും ചെയ്യുന്നതിനോടാണു്.

ദാർശനികവും ശാസ്ത്രീയവുമായ ചിന്തകൾക്കെല്ലാം ഏററവും മുഖ്യമായ മാർഗ്ഗദർശിയായിരിക്കുന്ന കാര്യകാരണനിയമം എന്താണെന്നുള്ളതു വ്യക്തമായി ആരും നിർവചിച്ചിട്ടില്ലെങ്കിലും അതിനെപ്പററി ശാസ്ത്രജ്ഞന്മാരും ചിന്തകന്മാരും ചിന്തിക്കാതിരുന്നിട്ടില്ല. അത്തരം ചിന്തകളിൽ മുഖ്യമായ ചിലതു നമുക്കൊന്നു പരിശോധിച്ചു നോക്കാം:

## കാര്യകാരണബന്ധം പാശ്ചാത്യചിന്തയിൽ

കാര്യകാരണബന്ധം പാശ്ചാത്യലോകത്തു പല മുഖ്യചിന്തകന്മാരുടെയും ചിന്തകൾക്കു വിഷയമായിട്ടുണ്ടു്. എംപിരിസി

സ്കുകളിൽ ഒരാളായ ഡേവിഡ് ഹ്യൂം കാര്യകാരണശൃംഖലയിൽ ചില സ്ഥായിയായ അംശങ്ങൾ (constants) ഉണ്ടെന്നു കണ്ടെത്തി. ഒന്നിനെ തുടർന്നു മറെറാന്ന് എന്ന തരത്തിൽ പ്രതിഭാസങ്ങൾ കാലപരമായ തുടർച്ചയോടുകൂടി പ്രത്യക്ഷപ്പെടുമ്പോൾ അവയെ കാര്യകാരണങ്ങളായി കാണുക എന്നതു പതിവാണ്. ഉദാഹരണത്തിന്, ചൂടു വദ്ധിക്കുമ്പോൾ തീ ഉണ്ടാകും. തണുപ്പു വർദ്ധിക്കുമ്പോൾ മഞ്ഞുണ്ടാകും. ഇമ്മാതിരിയുള്ള പ്രതിഭാസങ്ങൾ എപ്പോഴും ഒരുപോലെ കാണപ്പെടുന്നു എന്നുള്ളതുകൊണ്ട് അതിനെ ഒരു സാമാന്യനിയമമായി കണക്കാക്കുന്നു. നേരിൽ കാണുന്ന പ്രതിഭാസത്തെ കാര്യമെന്നും അതിനു മുമ്പുണ്ടായിരുന്ന പ്രതിഭാസത്തെ കാരണമെന്നും കരുതുന്നു. തല്ക്കാലം മുന്നിൽ കാണുന്ന സംഭവം മാത്രമല്ല ഇതിനു നിദാനം. മുമ്പു കണ്ടിട്ടുള്ള സംഭവങ്ങളും ഇതുപോലെ തന്നെയായിരുന്നു എന്ന ഓർമ്മയും അതിന്റെ പിന്നിലുണ്ട് എന്നു ഹ്യൂം എടുത്തു പറയുന്നു. എന്നാൽ നിഷ്കൃഷ്ടമായി പരിശോധിച്ചു നോക്കിയാൽ, ഓരോ സംഭവവും വ്യത്യസ്തമാണ്. ആ സംഭവത്തിന്റെ സവിശേഷതകൾ വച്ചുകൊണ്ടു നോക്കിയാലും യുക്തി വച്ചുകൊണ്ടു നോക്കിയാലും അതു മറെറാന്നിന്റെയെങ്കിലും കാരണമാണെന്നോ കാര്യമാണെന്നോ തീർത്തു പറയാനാവുകയില്ല. കാര്യകാരണ ശൃംഖലയിൽക്കൂടി സത്യം കണ്ടെത്താമെന്നു കരുതുന്നതു് അർത്ഥമില്ലാത്തതാണെന്നും, അങ്ങനെ നോക്കുമ്പോൾ സകല തത്ത്വചിന്തയുടെയും, സകല ശാസ്ത്രങ്ങളുടെയും, അടിസ്ഥാനം വളരെ ദുർബലമായ ഒന്നാണെന്നുമുള്ള നിഗമനത്തിലാണ് അദ്ദേഹം എത്തുന്നതു്.

ഹ്യൂമിന്റെ അഭിപ്രായത്തിൽ, കാര്യകാരണപരതയും കാലബോധവും ഒരുപോലെ കല്പിതമാണ്. ഇതു് വേദാന്തത്തിനും സമ്മതമുള്ള തത്ത്വമാണ്. നേരത്തേ അനുഭവമുള്ള ഒരു കാര്യത്തെപ്പററി മാത്രമേ അനുമാനിച്ചറിയാനാവൂ. നേരത്തേ അറിഞ്ഞിട്ടില്ലാത്ത സത്യത്തെപ്പററി അനുമാനിച്ചറിയുക സാധ്യമല്ല. പരമമായ സത്യം നേരത്തേ അനുഭവിച്ചിട്ടുള്ളതല്ല. അതുകൊണ്ട് സത്യാവബോധത്തിനു കാര്യകാരണനിയമം ഉപകരിക്കുകയില്ല. ഈ തത്ത്വം സൂത്രകർത്താവായ ഗുരു ഇങ്ങനെ വെളിപ്പെടുത്തിയിരിക്കുന്നു:

അനുഭവമാദിയിലൊന്നിരിക്കിലല്ലാ—
തനുമിതിയില്ലിതു മുന്നമക്ഷിയാലേ

അനുഭവിയാതതുകൊണ്ടു ധർമ്മിയുണ്ടെ—
ന്നനുമിതിയാലറിവീലറിഞ്ഞിടേണം. 5

കാര്യകാരണനിയമം പരിശോധിച്ചു നോക്കുമ്പോൾ അതിന്റെ സ്വീകാര്യതയ്ക്ക് ഒരു യുക്തിയുക്തതയും ഇല്ലെന്ന നിഗമനത്തിലാണ് എഫ്. എച്ച്. ബ്രാഡ്ലിയും വിശദമായ പരിശോധനയ്ക്കു ശേഷം ചെന്നെത്തുന്നത്. കാര്യകാരണനിയമം എന്നൊന്നില്ല എന്നു തന്നെ അദ്ദേഹം കരുതുന്നു. അങ്ങനെയൊന്നുണ്ടെങ്കിൽ അതു് ആദ്യവസാനമില്ലാതെ തുടരുന്നതായിരിക്കണം. അല്ലെന്നുണ്ടെങ്കിൽ ആ ശൃംഖല എവിടെയെങ്കിലും ചെന്നു നിന്നുപോകുന്നതായും, അവസാനത്തെ കണ്ണികൾ ശേഷം അതിന്റെ തുടർച്ചയായി പിന്നെ ഒരു സംഭവവുമില്ലെന്നും സങ്കല്പിക്കേണ്ടിവരും. എന്നാൽ കാര്യകാരണപരതയ്ക്ക് ആദ്യന്തങ്ങൾ ഇല്ലാതാകാൻ സാധിക്കുകയില്ല എന്നദ്ദേഹം കരുതുന്നു. എന്തുകൊണ്ടെന്നാൽ, അപ്പോൾ കാരണത്തിനു കാലത്തിൽ നിലനില്പില്ലെന്നു വരും. കാലത്തിൽ നിലനില്പില്ലാത്തതു കാരണമോ കാര്യമോ ആവുകയില്ല. മാറിമാറി വരുന്ന അവസ്ഥകളെ ചേർത്തു ചേർത്തു വച്ചു കാണുമ്പോൾ അതിൽ കാര്യകാരണബന്ധമുണ്ടെന്നുള്ള പ്രതീതി മനുഷ്യമനസ്സിൽ ഉണ്ടാവുകയാണ് ചെയ്യുന്നതു്. വാസ്തവത്തിൽ ഉണ്മയുള്ളതു് കാര്യത്തിനും കാരണത്തിനുമല്ല, നിർവികാരമായ ഒരു സത്യത്തിനാണ്. അതിനെ അദ്ദേഹം The Absolute എന്നു വിളിക്കുന്നു. വേദാന്തികളുടെ ബ്രഹ്മം എന്ന വാക്കിന്റെ സ്ഥാനത്തു് ഇംഗ്ലീഷിലുള്ളതാണല്ലോ അതു്. 6

കാര്യകാരണപരതയെപ്പറ്റി ബർട്രാൻറ് റസ്സൽ പറയുന്നതു് ഇങ്ങനെയാണ്: ''നിഷ്കൃഷ്ടവും സുനിശ്ചിതവും സാർവ്വത്രികവുമായ ഒരു തത്ത്വമായി ചിന്തകന്മാർ കരുതിപ്പോരുന്ന കാര്യകാരണത ഒരാശയമാണ്. അതു സത്യമായിരിക്കാം. എന്നാൽ കിട്ടിയിടത്തോളം തെളിവു വച്ചുകൊണ്ട് അതൊരു സത്യമാണെന്നു ബോധ്യപ്പെട്ടിട്ടില്ല. വാസ്തവത്തിൽ അറിയാവുന്നതു്, ചില സമയത്തു കൂട്ടമായി ഉണ്ടാകുന്ന സംഭവങ്ങളിൽ ചിലതു തമ്മിൽ ബന്ധപ്പെട്ടിരിക്കുന്നതായി ശാസ്ത്രം പഠിക്കുന്നവർ കാണുന്നു എന്നതു മാത്രമാണ് . . . . ഒരേ സമയത്തു നടക്കുന്നതോ വ്യത്യസ്ത സമയത്തു നടക്കുന്നതോ ആയ വ്യത്യസ്ത സംഭവങ്ങൾ തമ്മിൽ ചില നിശ്ചിതമായ ബന്ധങ്ങളുണ്ട്. ഒരു നിശ്ചിത സമയത്തു് ഈ വിശ്വത്തിന്റെ ആകവേയുള്ള സ്ഥിതി

അറിയാമെന്നുണ്ടെങ്കിൽ അതിനു മുമ്പുണ്ടായിരുന്നതും പിന്നീടു വരാൻ പോകുന്നതുമായ സ്ഥിതികൾ എന്തായിരിക്കുമെന്ന് നിർണ്ണയിക്കാൻ, ആ നിശ്ചിതസമയത്തിലെ സ്ഥിതിവിശേഷത്തിൽ നിന്നു സംജാതമാകുന്നതെന്ന തരത്തിൽ, നിർണ്ണയിക്കാൻ, സാധിക്കുന്ന വിധത്തിലുള്ളതാണ് ആ ബന്ധം.'' ആ ബന്ധത്തെയാണ് കാര്യകാരണത എന്നു വിളിക്കാവുന്നത്. കാരണം എന്നതിനെ റസ്സൽ നിർവചിച്ചിരിക്കുന്നതിങ്ങനെയാണ്: 'അറിവിൽ പെട്ടിട്ടുള്ള ചില പൊതുസ്വഭാവങ്ങളുള്ളതും, കാര്യമെന്നു വിളിക്കപ്പെടുന്ന മറേറതെങ്കിലും സംഭവത്തോട് അറിയപ്പെട്ടിട്ടുള്ള ബന്ധമുള്ളതും ആയ ഒരു സംഭവത്തെയോ സംഭവങ്ങളെയോ ആണ് കാരണമെന്നു വിളിക്കുന്നത്.' ഒരൊററ സംഭവത്തിന്, ഒരു വ്യക്തതയുള്ള ഒരു കാര്യത്തിന്, മാത്രമേ കാരണത്തിനോട് ഇത്തരത്തിൽ ബന്ധപ്പെട്ടിരിക്കാനാവൂ. [7]

അറിവിൽ പെട്ടിട്ടുള്ള സംഭവങ്ങളെല്ലാം സംഭവിച്ചിട്ടുള്ളതു കാലത്തിലായതുകൊണ്ടു കാലപരമായ പരിഗണന കൂടാതെ കാര്യകാരണബന്ധത്തെ മനസ്സിലാക്കാനാവുകയില്ല എന്ന് റസ്സൽ സമ്മതിക്കുന്നു. ഭൗതികമായ കാര്യകാരണതയേയും മാനസികമായ കാര്യകാരണതയേയും വെവ്വേറെ പരിശോധിച്ചു നോക്കുമ്പോൾ, കാര്യകാരണതയുടെ സാർവ്വത്രികതയും സ്വീകാര്യതയും കൂടുതൽ അവ്യക്തവും അപൂർണ്ണവും ആയിത്തീരുകയാണെന്നു റസ്സൽ കാണുന്നു. ഭാരതീയചിന്തകരാകട്ടെ സംഭവപരമ്പരയെപ്പററി ചിന്തിക്കുമ്പോൾ അവയെ ഭൗതികമെന്നും മാനസികമെന്നും വകതിരിച്ചു വെയ്ക്കാറില്ലെന്നും നമ്മൾ ഓർക്കണം.

കാര്യകാരണതയെ അടിസ്ഥാനമാക്കിയുള്ളതാണല്ലോ യുക്തിവിചാരം. കാര്യകാരണതയിൽ ഇപ്പറഞ്ഞ തരത്തിലുള്ള അവ്യക്തതയും അപൂർണ്ണതയും ഉള്ള സ്ഥിതിക്ക് ദാർശനികചിന്തയിലെ അന്തിമമായ പ്രശ്നപരിഹാരത്തിന് യുക്തിവിചാരം ഉപകരിക്കുകയില്ല എന്നു റസ്സൽ സമ്മതിക്കുന്നു. യഥാർത്ഥ സത്യദർശനത്തിലേക്കുള്ള വഴി തെളിച്ചു വെയ്ക്കുകയേ യുക്തിവിചാരം ചെയ്യുന്നുള്ളു.

പ്രമുഖരായ ഈ മൂന്നു പാശ്ചാത്യചിന്തകരും കാര്യകാരണതയെ സംബന്ധിച്ച് എത്തിച്ചേർന്നിരിക്കുന്നത് ഒരേ നിഗമനത്തിലാണെന്നു വ്യക്തമാണല്ലോ. അവ്യക്തതയും അപൂർണ്ണ

തയും ആശയക്കുഴപ്പവും നിറഞ്ഞിരിക്കുന്ന ഒരു സങ്കല്പം മാത്രമാണു കാര്യകാരണനിയമം.

ഈ നിയമത്തിലുള്ള അവ്യക്തതയും അപൂർണ്ണതയും പരിഹരിക്കുന്നതിനു് കാര്യമായി ഒരു സംഭാവനയും നല്കിയിട്ടില്ലെങ്കിലും, ഈ നിയമത്തിന്റെ പ്രായോഗികവശത്തെ വളരെയധികം പ്രയോജനപ്പെടുത്തിയിട്ടുള്ള ചിന്തകരാണു ന്യൂട്ടനും ഡാർവിനും. കാര്യകാരണതയിലുള്ള അനിശ്ചിതത്വം മുഖാന്തരമാണു് ചില പ്രകൃതിപ്രതിഭാസങ്ങളെ സ്വാഭാവികമെന്നും, മററു ചിലവയെ അസ്വാഭാവികമെന്നും അഥവാ പ്രകൃത്യതീതമെന്നും എണ്ണാൻ ഇടവരുത്തിയതു്. കാര്യകാരണനിയമം വച്ചുകൊണ്ടു വിശദീകരിക്കാവുന്നതെല്ലാം സ്വാഭാവികം. അല്ലാത്തതു് അസ്വാഭാവികം. കാര്യകാരണനിയമം ഇല്ലെന്നുണ്ടെങ്കിൽ സംഭവങ്ങളെ സ്വാഭാവികമെന്നും അസ്വാഭാവികമെന്നും വകതിരിക്കാനാവുകയില്ല. ഈ വകതിരിവിലൂൽ ശാസ്ത്രചിന്ത പ്രചാരത്തിൽ വന്നതോടുകൂടിയാണു നടപ്പിലായതു്. അതു് നിലവിൽ വരുന്നതിനു മുമ്പു് ഭാരതത്തിലുണ്ടായിരുന്നതു് ഓരോ പ്രകൃതിപ്രതിഭാസത്തിനും ഓരോ അധിദേവതയുണ്ടു് എന്നു കരുതുന്ന രീതിയാണു്. മനുഷ്യമനസ്സിനു സങ്കല്പിക്കാനാവാത്ത വിധത്തിൽ നടക്കുന്ന ആ ദേവതയുടെ സ്വധർമ്മനിർവഹണമാണു പ്രപഞ്ചപ്രതിഭാസമായി നമുക്കു് അനുഭവപ്പെടുന്നതു് എന്നവർ കരുതി. ഇത്തരം പ്രതിഭാസങ്ങൾക്കു് എണ്ണമില്ല. അധിദേവതകൾക്കും എണ്ണമില്ല. അതുകൊണ്ടു് കവിതയുടെ ഭാഷയിൽ ഋഷിമാർ പറഞ്ഞു, മുപ്പത്തിമുക്കോടി ദേവന്മാരുണ്ടെന്നു്. ദേവന്മാർ, ഗന്ധർവന്മാർ, കിന്നരന്മാർ, സിദ്ധന്മാർ, യക്ഷന്മാർ എന്നിങ്ങനെ അനേകം ഗണങ്ങളിൽ പെട്ടവരാണു് ഈ ദേവതകൾ.

പ്രകൃതിയിൽ നടക്കുന്ന സംഭവങ്ങളെ മനസ്സിലാക്കുന്നതിനുള്ള അടിസ്ഥാനമായിരിക്കാൻ കാര്യകാരണനിയമം ഉപകരിക്കുകയില്ല എന്നാണല്ലോ നാം കണ്ടതു്. അപ്പോൾ സകല സംഭവങ്ങളും അത്ഭുതമാണു്. ആധുനികകാലത്തു് ശാസ്ത്രജ്ഞന്മാർ ഈ വിശ്വത്തിൽ കാണുന്ന സകലതിനെയും ചേർത്തിണക്കി ഒരു വ്യവസ്ഥയുള്ളതായി കാണുന്നതിനു് അടിസ്ഥാനമായി സ്വീകരിച്ചിരിക്കുന്ന കാര്യകാരണനിയമം ഒരടിസ്ഥാനവുമില്ലാത്തതാണെന്നു വരുമ്പോൾ, അവർ അവതരിപ്പിക്കുന്ന സിദ്ധാന്തങ്ങൾ

ക്കും വിശദീകരണങ്ങൾക്കും പുരാതനരായ ഋഷിമാരുടെ കാവ്യാത്മകമായ കല്പനകളെക്കാൾ വലിയ മൂല്യമൊന്നും ഇല്ലെന്നു വരുന്നു.

കാര്യകാരണനിയമം പ്രകൃതിയെയും ജീവിതത്തെയും ഭരിക്കുന്ന അടിസ്ഥാനതത്ത്വമാണെന്നു വന്നാൽ പ്രകൃതിയിലും ജീവിതത്തിലും ഉള്ളതെല്ലാം ഒരു നീക്കുപോക്കുമില്ലാതെ മുൻകൂട്ടി നിശ്ചയിക്കപ്പെട്ടിരിക്കുന്നതാണെന്നു വരും. അപ്പോൾ ഇച്ഛാസ്വാതന്ത്ര്യത്തോടുകൂടി തീരുമാനങ്ങളൊന്നും എടുക്കാനുള്ള അവസരം മനുഷ്യജീവിതത്തിൽ ഇല്ലെന്നാകും. ഇച്ഛാസ്വാതന്ത്ര്യമാണ് മനുഷ്യജീവിതത്തെ സാർത്ഥകമാക്കുന്ന ഒരു മുഖ്യഘടകമെന്നു നമുക്കറിയുകയും ചെയ്യാം. കാര്യകാരണനിയമവും മനുഷ്യന്റെ ഇച്ഛാസ്വാതന്ത്ര്യവും ഒരിക്കലും പൊരുത്തപ്പെട്ടു പോവുകയില്ല. പ്രകൃതിപ്രതിഭാസങ്ങളുടെ, അഥവാ പ്രകൃതിയിൽ രൂപം കൊള്ളുന്ന ചരാചരങ്ങളുടെ, സചേതനത എത്രത്തോളമുണ്ടോ അത്രത്തോളം ഇച്ഛാ.സ്വാതന്ത്ര്യത്തിനും അവയിൽ കൂടുതൽ സ്ഥാനമുണ്ടാകും. താരതമ്യേന അചേതനമായവയിൽ കാര്യകാരണത്വത്തിനു കൂടുതൽ പ്രാധാന്യമുണ്ടാകും എന്നു മാത്രം.

ഇംഗ്ലീഷിൽ nature എന്നു വിളിച്ചു പോരുന്നതിനു സംസ്കൃതത്തിലുള്ള പേരു പ്രകൃതി എന്നാണ്. പ്രകൃതിയിൽ 'കൃതി' യുണ്ട്. അതായതു് കർമ്മമുണ്ട്. അതിന്റെ ഫലമായി അവസാനമില്ലാതെ വികൃതികൾ പ്രതീതമായിക്കൊണ്ടിരിക്കും. വിശേഷരൂപത്തിലുള്ള കൃതിയാണു 'വികൃതി'. ഈ വികൃതികളെ നിരന്തരം പ്രതീതമാക്കിക്കൊണ്ടിരിക്കുന്ന മഹാത്ഭുതമാണു മായ. മായ മുഖാന്തരമുണ്ടാകുന്ന ഈ പ്രപഞ്ചപ്രവാഹത്തിൽ കാരണങ്ങളുമില്ല, കാര്യവുമില്ല. പ്രപഞ്ചപ്രവാഹത്തെ മനസ്സിലാക്കാൻ ശ്രമിക്കുന്ന മനുഷ്യമനസ്സ് അതിനെത്തന്നെ അടിസ്ഥാനമാക്കിക്കൊണ്ടു രൂപപ്പെടുത്തിയെടുത്ത ഒരു നിയമമാണ് കാര്യകാരണത. ആധുനികശാസ്ത്രത്തിനും സാങ്കേതിക വിദ്യയ്ക്കും ഒന്നും കാര്യകാരണനിയമം കൂടാതെ നിലനില്പില്ല. എന്നാൽ സത്യാന്വേഷി കാര്യകാരണനിയമത്തിന്റെ ഊരാക്കുടുക്കിൽ പെട്ടുപോവുകയല്ല വേണ്ടതു്. എല്ലാ കാരണങ്ങൾക്കും അധിഷ്ഠാനമായിരിക്കുന്ന, കാര്യകാരണങ്ങൾക്കതീതമായിരിക്കുന്ന, സത്യം സാക്ഷാത്കരിക്കുകയാണ് അയാളുടെ ലക്ഷ്യം. ആ ലക്ഷ്യം പ്രാപിച്ചു കഴിയുമ്പോൾ കാര്യകാരണനിയമത്തിന്റെ നിരർത്ഥകത

ബോധ്യപ്പെടുകയും ചെയ്യും. മൈത്രായണ്യുപനിഷത്തിൽ പറഞ്ഞിരിക്കുന്നതു നോക്കുക.

യത്ര ദ്വൈതീഭൂതം വിജ്ഞാനം
കാര്യകാരണകർമ്മനിർമ്മുക്തം
നിർവചനോനൗപമ്യം
നിരുപാഖ്യം കിം തദ് അവാച്യം. [3]

[കാര്യം, കാരണം, കർമ്മം എന്നിവയിൽ നിന്നും അറിവ് നിർമുക്തമായി, വചനമില്ലാത്തതായി, അനൗപമ്യമായി, വിശദീകരിക്കാനാവാത്തതായി, അദ്വൈതീഭൂതമായി തീരുമ്പോൾ പിന്നെ എന്താണുള്ളത്? അവാച്യം മാത്രം!]

കാര്യകാരണനിയമത്തിന്റെ ഭാഷയിൽ പ്രപഞ്ചത്തിന്റെ ഉത്പത്തിയെപ്പററി അന്വേഷിക്കുമ്പോൾ അദ്വൈതിക്കു പറയാനുള്ളത്, പ്രപഞ്ചത്തിന്റെ ഉപാദാനകാരണവും നിമിത്തകാരണവും ഒക്കെ പരമാത്മസത്യം തന്നെയാണെന്നാണ്. പരമാത്മസത്യം ജ്യോതിഃസ്വരൂപമാകയാൽ അതിനെ ദൈവമെന്നും വിളിക്കാം. ദൈവമെന്ന വാക്കിന്റെ അർത്ഥം തേജോമയമായതു് എന്നാണല്ലോ. അതുകൊണ്ടു് പ്രപഞ്ചത്തിന്റെ അഭിന്നനിമിത്തോപദാനകാരണമായി ദൈവത്തെ കണ്ടുകൊണ്ടു സൂത്രകാരനായ ഗുരു ദൈവദശകത്തിൽ ദൈവത്തോടു പറയുന്നു:

നീയല്ലോ സൃഷ്ടിയും സ്രഷ്ടാ–
വായതും സൃഷ്ടിജാലവും
നീയല്ലോ ദൈവമേ, സൃഷ്ടി–
ക്കുള്ള സാമഗ്രിയായതും. [9]

യഥാർത്ഥ കാര്യകാരണനിയമത്തിനു പ്രസക്തിയുള്ളതു് മായാകല്പിതമായ പ്രതീതികളിൽ മാത്രമാണെന്നു നമ്മൾ കണ്ടു കഴിഞ്ഞു. അവിടെ സത്തും അസത്തും പ്രതീതമാകും. അവ അന്യോന്യം കാര്യകാരണമാണെന്നു തോന്നുകയും ചെയ്യും. മായാവിമുക്തമാവുമ്പോൾ ശേഷിക്കുന്നതു് അവാച്യമായ അദ്വൈതത മാത്രം!

സൂചനകൾ

1. ഭഗവദ്ഗീത. XVII-26, 27
2. ദക്ഷിണാമൂർത്തിസ്തോത്രം. 8
3. മാണ്ഡൂക്യകാരിക IV. 55, 56

4. David Hume, *An Enquiry Concerning the Human Understanding*, eiRnhart and Winston loc. New York 1966 pp. 215-21
5. ആത്മോപദേശശതകം 5
6. F. H. Bradlay, *Appearance and Reality*; Macmillan and Co New York, 1897. pp. 66-61
7. See 'On the Notion of Cause, with Application to the Free-will Problem' in *Philosohphy of Twentieth Century* Vol. 2, Ed. William Barret, Random House, New York 1962. p. 693
8. മൈത്രായണ്യുപനിഷത് 6, 7
9. ദൈവദശകം 5

## സൂത്രം 16

**അഹം മമേതി വിജ്ഞാതഃ മത്തോ നാന്യഃ**

| | |
|---|---|
| അഹം മമ ഇതി | = ഞാൻ, എന്റേതു് എന്നിങ്ങനെ |
| വിജ്ഞാതഃ | = അറിയപ്പെടുന്നതു് |
| മത്തഃ | = എന്നിൽ നിന്നു് (ആത്മാവിൽ നിന്നു്) |
| ന അന്യഃ | = അന്യമല്ല. |

[ഞാൻ, എന്റേതു് എന്നു് അറിയപ്പെടുന്നതൊന്നും ആത്മാവിൽ നിന്നും അന്യമല്ല.]

കഴിഞ്ഞ സൂത്രം ഹേതുവിന്റെ രൂപത്തിലുള്ളതായിരുന്നു. ആ ഹേതു വച്ചുകൊണ്ടുള്ള നിഗമനമാണു് ഈ സൂത്രം. അസത്തിനെ കണക്കിലെടുത്തുകൊണ്ടു്, അതിനു് അധിഷ്ഠാനമെന്ന നിലയിൽ സത്യം കണ്ടെത്തുന്ന തരത്തിലുള്ള ചിന്താരീതിയാണല്ലോ പതിമൂന്നാം സൂത്രം മുതൽ വികസിപ്പിച്ചുകൊണ്ടു വരുന്നതു്. അതിന്റെ അന്തിമനിഗമനം കൂടിയാണു് ഈ സൂത്രം. സ്വന്തം അസ്തിത്വമുള്ള വ്യക്തി എന്ന നിലയിൽ അഹവും (ഞാൻ) അസത്താണു്. എന്റേതെന്നു പറയാവുന്നതു് എന്തെല്ലാമുണ്ടോ അതും അസത്താണു്. അസത്താണെങ്കിലും ഇതു രണ്ടും അറിയപ്പെട്ടുപോരുന്നു. അങ്ങനെ അറിയപ്പെട്ടുപോരുന്നതിനു് അധിഷ്ഠാനമാണു് ആത്മസത്യം. ഈ അധിഷ്ഠാനത്തിൽ നിന്നു് അന്യമായി 'ഞാൻ' എന്നതിനും 'എന്റേതെ'ന്നതിനും ഉണ്മയില്ലെന്നാണു് ഈ സൂത്രംകൊണ്ടു സ്ഥാപിക്കുന്നതു്. ഇതേ തത്ത്വം തന്നെയാണു് ബ്രഹ്മത്തിൽ നിന്നും അന്യമായി അവസ്തു് ഉണ്മയില്ല എന്ന തരത്തിൽ അടുത്ത സൂത്രത്തിൽ ആവർത്തിക്കുന്നതു്.

### അഹന്ത, മമത

ഓരോരുത്തർക്കും അറിയാവുന്ന സകലതിനും കേന്ദ്രമായിരിക്കുന്നതു് അവരവർ തന്നെയാണു്. എന്തിനെയെല്ലാം ഓരോരുത്തരും അറിയുന്നോ അതിനെയൊക്കെ തന്നിൽ നിന്നു വേറെയായി കണ്ടിട്ടു്, അവരവരുടെ അറിവിനു വിഷയമായിരിക്കുന്നവ എന്ന തരത്തിലാണു് അവയെ നമ്മൾ കണക്കാക്കുന്നതു്.

ഏതിനെ ഞാൻ അറിയുമ്പോഴും അതിനെപ്പററി 'ഞാൻ' പറയുന്നതു്, അതു് 'എന്റെ' അറിവിനു വിഷയമാണു് എന്നാണു്. അറിഞ്ഞതിനോടു് ഇഷ്ടം തോന്നുകയാണെങ്കിൽ അതിനെ 'എന്റേതു്' ആക്കിത്തീർക്കാൻ തോന്നും. ഇഷ്ടമല്ല തോന്നുന്നതെങ്കിൽ അതു് 'എന്റേതു്' ആകേണ്ട എന്നു തോന്നും. ഇഷ്ടവും, അനിഷ്ടവും തോന്നിയില്ലെങ്കിൽ 'എന്റേതു്' ആക്കുന്നതിൽ ഉദാസീനത തോന്നും. ഇങ്ങനെ 'ഞാൻ', 'എന്റേതു്' എന്ന രണ്ടു ഗണത്തിൽ പെടുത്തിയാണു് സകലതിനെയും നമ്മൾ അറിയുന്നതു്. ഇംഗ്ലീഷിൽ ഇതിനെ subjectiveഎന്നും objective എന്നും വിളിക്കും.

ആകെയുള്ള ഒരേയൊരു സത്യം ആത്മാവാണു്. അതിൽ നിരന്തരമായുണ്ടാകുന്നതാണു് പ്രപഞ്ചപ്രവാഹം. അതുണ്ടാക്കുന്നതു മായയും. ആ പ്രപഞ്ചപ്രവാഹത്തെയാണു് നമ്മൾ ഞാൻ എന്നും എന്റേതെന്നും അഹന്ത എന്നും മമത എന്നും, subjective എന്നും objective എന്നും, കാരണമെന്നും കാര്യമെന്നും, ഒക്കെ വകതിരിച്ചു വച്ചു ചിന്തയ്ക്കു വിഷയമാക്കുന്നതു്. ഇത്തരത്തിൽ വകതിരിച്ചു വച്ചു ചിന്തിക്കുന്നതുകൊണ്ടു് യഥാർത്ഥത്തിലുള്ള പ്രപഞ്ചപ്രവാഹം രണ്ടായി തിരിയുന്നില്ല. സത്യവും രണ്ടായിത്തീരുന്നില്ല. ഇങ്ങനെ നമ്മുടെ ഭാവന അഥവാ ചിന്ത സൃഷ്ടിക്കുന്ന ദ്വൈതഭാവങ്ങൾ ഏകമായ സത്യത്തിൽ നിന്നും വേറല്ലാതിരിക്കുന്നതെങ്ങനെ എന്നു് ഡേവിഡ് ബോം എന്ന ആധുനികചിന്തകൻ ചിത്രീകരിച്ചിരിക്കുന്നതിങ്ങനെയാണു്:

കണ്ണാടി കൊണ്ടുള്ള 'ഫിഷ് ടാങ്കി'ൽ ഒരു മത്സ്യം നീന്തിക്കളിക്കുന്നു. ടാങ്കിന്റെ നെടിയ വശത്തു നിന്നും കുറിയ വശത്തു നിന്നും മത്സ്യത്തിനഭിമുഖമായി ഓരോ ടെലിവിഷൻ ക്യാമറ ഉറപ്പിച്ചിരിക്കുന്നു. ഈ ക്യാമറകൾ തമ്മിൽ 90 ഡിഗ്രി തിരിഞ്ഞാണിരിക്കുന്നതെന്നു പറയേണ്ടതില്ലല്ലോ. രണ്ടു ക്യാമറയും ഒരേ സമയം പ്രവർത്തിപ്പിച്ചു് അതിൽ നിന്നു കിട്ടുന്ന ചിത്രം അടുത്തൊരു മുറിയിൽ വച്ചിട്ടുള്ള രണ്ടു ടെലിവിഷൻ സ്ക്രീനുകളിൽ കാണിക്കുന്നു. ആ രണ്ടു സ്ക്രീനുകളും ഒരേ സമയം ഒരാൾ കണ്ടുകൊണ്ടിരിക്കുന്നു. പക്ഷേ, അയാൾക്കറിഞ്ഞുകൂടാ, ഇതെവിടെ നിന്നു്, എങ്ങനെ വരുന്നു എന്നു്. ഒരു സ്ക്രീനിൽ കാണുന്ന ചിത്രമല്ല അതേ സമയം മറേറതിൽ കാണുന്നതു്. ഒരു സ്ക്രീനിൽ മത്സ്യത്തിന്റെ നെടിയ വശം കാണു

മെങ്കിൽ മറ്റേതിൽ മത്സ്യത്തിന്റെ വായയോ വാലോ കുറുകേ കാണുകയായിരിക്കും ചെയ്യുന്നതു്. ഈ രണ്ടു ചിത്രങ്ങളും ഒരു മത്സ്യത്തിന്റേതാണെന്നു സങ്കല്പിക്കാനുള്ള ഒരവസരവും നല്കാത്ത തരത്തിൽ രണ്ടു സ്ക്രീനുകളിലും കാണുന്ന ചിത്രങ്ങൾ എപ്പോഴും വ്യത്യസ്തമായിരിക്കും. എന്നാൽ ഒന്നിൽ ഒരു ചലനം കാണുമ്പോൾ വേറൊരു തരത്തിലുള്ള ചലനം അതേസമയം മറ്റേതിൽ കാണുകയും ചെയ്യും. ഇങ്ങനെ എപ്പോഴും ചലനവും രൂപവും തമ്മിൽ ബന്ധപ്പെട്ടിരിക്കുന്നതായി കാണുന്നതുകൊണ്ടു്, കണ്ടുകൊണ്ടിരിക്കുന്നവൻ വിചാരിക്കും, ഇതിൽ ഒന്നു കാരണവും മറ്റേതു കാര്യവും ആണെന്നു്. ഈ രണ്ടു ദൃശ്യങ്ങൾക്കും മൂലകാരണമായിരിക്കുന്നതു് ടാങ്കിൽ കിടക്കുന്ന മത്സ്യമാണു്. ആ മത്സ്യത്തെയും അതിനോടു ചേർത്തു ഘടിപ്പിച്ചിരിക്കുന്ന ക്യാമറകളെയും കാണാതിരിക്കുന്നിടത്തോളം കാലം ടെലിവിഷൻ സ്ക്രീനിൽ കാണുന്ന ചിത്രങ്ങൾ മാത്രം വച്ചുകൊണ്ടു് പല സിദ്ധാന്തങ്ങളും മെനഞ്ഞെടുക്കേണ്ടി വരും.

പ്രപഞ്ചദൃശ്യങ്ങൾ എങ്ങനെ പ്രതീതമാകുന്നു എന്നും, അതിനധിഷ്ഠാനമായ സത്യം എന്തെന്നും നമുക്കറിയില്ല. പ്രത്യക്ഷത്തിൽ കാണുന്ന പ്രതീതികൾ മാത്രം വച്ചുകൊണ്ടു് അവ ഒരു പ്രത്യേകതരം ക്രമീകരണത്തോടു കൂടിയതാണെന്നു കണ്ടുകൊണ്ടു് നമ്മൾ സിദ്ധാന്തിക്കുന്നു, ഇന്നതു് കാര്യമാണു്, ഇന്നതു് കാരണമാണു് എന്നു്; ഇതു് 'ഞാൻ' ആണു്. മറ്റേതു് 'എന്റേതാണു്' എന്നു്; ഇതു് ആത്മനിഷ്ഠമാണു്, മറ്റേതു് വസ്തുനിഷ്ഠമാണു് എന്നു്; ഇതു subjective ആണു് മറ്റേതു് objective ആണു് എന്നു്. ഇങ്ങനെ പലതും. പ്രത്യക്ഷത്തിൽ കണ്ടു് ഒരു പ്രത്യേക ക്രമത്തിൽ പെടുന്നതായി നമ്മൾ മനസ്സിലാക്കുന്ന ദൃശ്യങ്ങളെയെല്ലാം ചേർത്തു് ഡേവിഡ് ബോം വിളിക്കുന്നതു് explicate order എന്നാണു്. സർവ്വാധാരമായ കാരണസത്തയ്ക്കു്, ഉദാഹരണത്തിൽ പറഞ്ഞ മത്സ്യത്തിനു്, അതിന്റേതായ ജീവിക്കുന്ന ഒരു ക്രമമുണ്ടു്. അതിനെ Implicate order എന്നു ബോം വിളിക്കുന്നു. ഡേവിഡ് ബോം പറയുന്ന Implicate order-നും explicate order-നും സമാനമായി വേദാന്തചിന്തയിൽ പണ്ടേയുള്ള ആശയമാണു് അവ്യാകൃതം, വ്യാകൃതം എന്നിവ. 'എക്സ്പ്ലിക്കേറ്റു് ഓർഡറി'ൽപെട്ട പ്രതീതികളെ ഞാൻ—എന്റേതു്, ആന്തരികം—ബാഹ്യം, എന്നിങ്ങനെയൊക്കെ വകതിരിച്ച മന

സ്സിലാക്കുന്നതിനു പകരം അതിന്റെ പിന്നിലുള്ള 'ഇംപ്ലിക്കേററ് ഓർഡർ' എന്താണെന്നു മനസ്സിലാക്കുന്നതിനുള്ള ശ്രമം നടത്തുകയാണ് സത്യാന്വേഷി ചെയ്യേണ്ടതെന്ന് ബോം നിർദ്ദേശിക്കുന്നു. ആ 'ഇംപ്ലിക്കേററ് ഓർഡറി'ന്റെ, സ്വരൂപം കണ്ടെത്തുമ്പോൾ 'എക്സ്പ്ലിക്കേററ് ഓർഡറി'ൽ കണ്ട വിരുദ്ധ സ്വഭാവമുള്ള ദൃശ്യങ്ങൾ ഉണ്ടാകുന്നതെങ്ങനെ എന്നുള്ളതും വ്യക്തമായിക്കിട്ടും. 'ഇംപ്ലിക്കേററ് ഓർഡറി'ൽ നിന്നും അന്യമായി 'എക്സ്പ്ലിക്കേററ് ഓർഡറി'നു നിലനില്പില്ലെന്നും വ്യക്തമാകും. വേദാന്തത്തിന്റെ ഭാഷയിൽ പറഞ്ഞാൽ, ആത്മസ്വരൂപദർശനമുണ്ടാകുമ്പോൾ, അഹന്ത–മമത, വിഷയി–വിഷയം, കാരണം–കാര്യം എന്നിങ്ങനെയുള്ള എണ്ണിയാലൊടുങ്ങാത്ത ദ്വൈതഭാവങ്ങളും ആത്മാവിൽ നിന്നന്യമല്ലെന്നു വെളിവായിക്കിട്ടും. എല്ലാ ദ്വൈതഭാവങ്ങളും അസത്താണ്. സന്മാത്രമായ ആത്മാവിൽനിന്നും അന്യമായി അതിനു് ഉണ്മയില്ല.

ആത്മാവിന്റെ സ്വരൂപം അറിവാണല്ലോ. ആ അറിവിൽ പൊന്തി വരുന്ന ഭാവനകളും സങ്കല്പങ്ങളും ചിന്തകളും ഒക്കെയാണ് മേൽപ്പറഞ്ഞ ദ്വൈതഭാവങ്ങളെല്ലാം ഉണ്ടാക്കുന്നതും പ്രപഞ്ചപ്രതീതി ഉളവാക്കുന്നതും. ഈ തത്ത്വം ഭാരതത്തിലെ പുരാതന ഋഷിമാരുടെ ബാലിശമായ മനസ്സിൽ രൂപംകൊണ്ട ഭാവനകളാണെന്നു കരുതി തള്ളിക്കളയാവുന്നതല്ല. സ്വതന്ത്രബുദ്ധിയോടുകൂടി ചിന്തിക്കുന്ന ആധുനികശാസ്ത്രജ്ഞന്മാരും ചെന്നെത്തിക്കൊണ്ടിരിക്കുന്നതു് ഇതേ നിഗമനത്തിലാണ്. അവരുടെ കൂട്ടത്തിൽ ഒരാളാണ് ഡേവിഡ് ബോം. ഇനി ഒരാളാണ് ഫ്രിജോഫ് കാപ്ര. അദ്ദേഹം The Turning Point എന്ന തന്റെ ഗ്രന്ഥത്തിൽ, താൻ സ്വീകരിക്കാൻ നിർബന്ധിതനായി തീർന്നിരിക്കുന്ന നിലപാടിനെ സാധൂകരിച്ചുകൊണ്ടു് ജോൺ ജീൻസിന്റെ ഈ വാക്കുകൾ ഉദ്ധരിച്ചിരിക്കുന്നു: ''ഈ വിശ്വം ബൃഹത്തായ ഒരു യന്ത്രംപോലെയാണ് എന്നു കരുതുന്നതിനെക്കാൾ, ബൃഹത്തായ ഒരു ചിന്തയാണെന്നു കരുതുന്നതായിരിക്കും കൂടുതൽ ശരി എന്നു കണ്ടു തുടങ്ങിയിരിക്കുന്നു.'' 1

**അഹംകാരം**

ഓരോ വ്യക്തിയുടെയും ജീവിതം 'ഞാൻ' എന്ന അനുഭവത്തിന്റെ അവിരാമമായ ഒരു ഒഴുക്കാണ്. അതിൽ വിവിധമായ അനുഭവങ്ങൾ മാറി മാറി വന്നുകൊണ്ടിരിക്കുന്നു. 'ഞാൻ' ഒരോ

നും അനുഭവിക്കുമ്പോഴും അതു് 'എന്റേതു്' ആയി മാറുകയാണു്
അങ്ങനെയുള്ള 'ഞാൻ' എന്ന ഭാവത്തെ 'അഹങ്കാരം' എന്നും 'അ
ഹന്ത' എന്നും വിളിച്ചുപോരുന്നു. ഈ അഹങ്കാരം അഥവാ അ
ഹന്ത 'അവനൊരഹങ്കാരിയാണു്' എന്ന വിലയിരുത്തിപ്പോരു
ന്നതിലെ നൈതികമൂല്യമുള്ള അഹങ്കാരമല്ല. അഹങ്കാരം 'ഞാൻ
എന്ന ബോധം തന്നെയാണു്. ആ ബോധത്തിനു രൂപം കൈ
വരുത്തുന്നതു് വർത്തമാനകാലത്തിലെ അനുഭവങ്ങളും ഭൂതകാല
ത്തിലെ ഓർമ്മകളുടെ ശേഖരവുമാണു്. വർത്തമാനകാലാനുഭ
വവും അനുനിമിഷം ഭൂതകാലസ്മരണകളായി മാറിക്കൊണ്ടേയി
രിക്കുന്നു. ഈ ഓമ്മകളെയെല്ലാം ഓരോരുത്തരും 'എന്റേ'തെന്നു
കരുതുന്നു. 'എന്റെ' ജീവിതതാല്പര്യത്തിന്റെ അളവുകോൽവ
ച്ചുകൊണ്ടു സ്വാനുഭവങ്ങളെയെല്ലാം വിലയിരുത്തിപ്പോരുകയും
ചെയ്യുന്നു. ഇങ്ങനെ 'ഞാൻ'—'എന്റേതു്', 'അഹം'–'മമ'—
എന്നീ രണ്ടിനും ഒരേ സ്ഥാനമാണു് ഓരോ വ്യക്തിയുടെയും
നിലനില്പിലുള്ളതു്.

അഹന്തയുടെ അനുസ്യൂതത, മാറി മാറി വരുന്ന അവസ്ഥക
ളിൽ കൂടി—ജാഗരിതം, സ്വപ്നം, സുഷുപ്തി എന്നീ അവസ്ഥക
ളിൽ കൂടി—ആണു് തുടരുന്നതു്. ഈ അവസ്ഥകളിലെല്ലാം
'എന്റേതെ'ന്നു പറയത്തക്കവണ്ണം ശരീരംകൂടി ഒപ്പം ഉണ്ടാ
കും. ബോധത്തിന്റെ അവസ്ഥാഭേദത്തിനൊപ്പം ശരീരത്തി
നും അവസ്ഥാഭേദം ഉണ്ടാകുന്നു. 'ഞാൻ' ക്ഷീണിച്ചിരിക്കുകയാ
ണെന്നു് ഒരാൾ പറയുമ്പോൾ ശരീരത്തിന്റെ ക്ഷീണത്തെയാണു്
തന്റെ ക്ഷീണമായി കണക്കാക്കുന്നതു്. എനിക്കു തലവേദന
ഉണ്ടെന്നു പറയുമ്പോൾ 'ഞാൻ' എന്നതിനോടു ചേർത്തു്, 'എന്റേ
തു്' എന്ന നിലയിൽ തലവേദനയെയും കാണുന്നു. ഇങ്ങനെ
'ഞാൻ', 'എന്റെ ശരീരം' എന്നീ രണ്ടിനെയും ചേർത്തു വച്ചു്
ഒരു സത്തയായിട്ടാണു് നമ്മൾ കണ്ടുകൊണ്ടിരിക്കുന്നതു്. ചുരു
ക്കി പറഞ്ഞാൽ, ആത്മസത്തയായ 'ഇംപ്ലിക്കേറ്റ്' ഓർഡറി ൽ
നിന്നു് ഉണ്ടാകുന്ന 'എക്സ്പ്ലിക്കേറ്റ് ഓർഡറി'ലെ രണ്ടു മുഖങ്ങ
ളാണു് അഹങ്കാരവും മമകാരവും.

ആത്മസത്തയെ അഹങ്കാരമെന്നും മമകാരമെന്നും, അഥവാ
ചിത്തെന്നും ജഡമെന്നും, തിരിച്ചുവച്ചു കണ്ടതു് നമ്മുടെ അന്വേഷ
ണ ബുദ്ധിയാണു്. ഈ അന്വേഷണബുദ്ധിയാകട്ടെ, ആത്മസ്വ
രൂപം തന്നെയായ അറിവിന്റെ അനന്തമായ ശക്തിവിശേഷ

ങ്ങളിൽ ഒന്നു മാത്രം. മനസ്സിൽ ശേഖരിച്ചുവച്ചിട്ടുള്ളതും പുതിയതായി ശേഖരിക്കുന്നതുമായ അനുഭവങ്ങളുടെയും അറിവുകളുടെയും ഓർമ്മ വച്ചുകൊണ്ട്, അവയെ കാര്യകാരണക്രമത്തിൽ ക്രമപ്പെടുത്തി ചിന്തിക്കുക എന്നതാണു ബുദ്ധിയുടെ ജോലി. അത്തരത്തിൽ നോക്കുന്ന ബുദ്ധിയുടെ കണ്ണിൽ ചിത്തു വേറെ, ജഡം വേറെ; അഹങ്കാരം വേറെ, മമകാരം വേറെ. എന്നാൽ നമ്മുടെ സത്തയിൽ ചിത്തും ജഡവും ഒരിക്കലും രണ്ടായി ഇരിക്കുകയില്ല, രണ്ടായി ഇരുന്നിട്ടുമില്ല എന്നതാണു വാസ്തവം. കേവലം ജഡമാത്രമായോ കേവലം ചിന്മാത്രമായോ ആരും അവരവരുടെ ഉണ്മ അനുഭവിച്ചറിഞ്ഞിട്ടില്ലല്ലോ. ഡേവിഡ് ബോം കാണിച്ച ഒരൊററ മത്സ്യത്തിന്റെ രണ്ടു ചിത്രങ്ങൾ പോലെയാണു ചിജ്ജഡങ്ങൾ തമ്മിലുള്ള ബന്ധം. ' എക്സ്പ്ലിക്കേററ് ഓർഡറി'ൽ പെട്ട ഈ ദൈതഭാവത്തിൽ നിന്നും 'ഇംപ്ലിക്കേററ് ഓർഡർ' ആയ ഏകസത്യത്തിലേക്ക്, നമ്മുടെ അന്വേഷണം അന്തർമുഖമായി ഇറങ്ങിച്ചെല്ലുന്നതിനെ ഭാരതത്തിലെ ഋഷിമാർ 'യോഗബുദ്ധി' എന്നാണു വിളിച്ചതു്. 'എക്സ്പ്ലിക്കേററ് ഓർഡറി'ൽ ഉള്ളതു് എല്ലാം അസത്താണ്. 'ഇംപ്ലിക്കേററ് ഓർഡറി'ൽ ഉള്ളതിൽ നിന്നു് വേറിട്ടു് അതിനു് ഉണ്മയില്ല. 'എക്സ്പ്ലിക്കേററ് ഓർഡറി'ലുള്ള വിരുദ്ധമുഖങ്ങളെ വച്ചുകൊണ്ടു് 'ഇംപ്ലിക്കേററ് ഓർഡറി'ൽ ഉള്ളതിലേക്കു് ആഴ്ന്നിറങ്ങുന്ന മനനസാധനയാണു് 'യോഗബുദ്ധി'. യോഗബുദ്ധി നമ്മൾ നേരത്തേ പരിശോധിച്ചുകഴിഞ്ഞതാണല്ലോ. (പേജ്, 109–112, 155–162 നോക്കുക).

'ഞാൻ ഈ കസേരയിൽ ഇരിക്കുന്നു' എന്നു പറയുമ്പോൾ 'ഞാൻ' എന്നതുകൊണ്ടു് അർത്ഥമാക്കുന്നതു് ഈ ദേഹത്തെയാണു്. ദേഹത്തിന്റെ ഉണ്മയെ സ്വന്തം ഉണ്മയായി കരുതുന്നതിനെ 'ദേഹോ/ഹം ബുദ്ധി' എന്നാണു് വിളിച്ചുപോരുന്നതു്. എനിക്കു ബോധക്കേടുണ്ടായി എന്നു പറയുമ്പോൾ 'ഞാൻ' എന്നതിനു ബോധം അഥവാ ജീവചേതന എന്നാണർത്ഥം. ഈ ജീവചേതന തന്നെയാണു് 'ഞാൻ' എന്ന ധാരണയെ 'ജീവോ/ഹം ബുദ്ധി' എന്നും പറയാം (ഇങ്ങനെ ഒരു പ്രയോഗം സാധാരണ കണ്ടു പോരാറില്ലെങ്കിലും). ദേഹോ/ഹം ബുദ്ധിയിൽ അഹം എന്നതിനു ദേഹത്തോടാണു താദാത്മ്യമുള്ളതു്. അപ്പോൾ ദേഹത്തിനോടു ചേർന്നു വരുന്നതിനെയെല്ലാം എന്റേതെന്നു കരുതും. ജീവോ/ഹം ബുദ്ധിയിലാകട്ടെ ജീവൻ, ചേതന, വ്യഷ്ടിബോധം

എന്നൊക്കെ പല തരത്തിൽ പറഞ്ഞുപോരാറുള്ളതിനോടാണ് അഹം എന്നതിനു താദാത്മ്യം. അവിടെ ബോധത്തിലുണ്ടാകുന്ന എല്ലാ ഭാവങ്ങളെയും—വികാരങ്ങൾ, ധാരണകൾ, ആശയങ്ങൾ, ഭാവനകൾ എന്നിങ്ങനെയുള്ളതിനെയെല്ലാം—എന്റേതെന്നു കരുതും. ജീവോഽഹം ബുദ്ധിയും ദേഹോഽഹം ബുദ്ധിയും ബുദ്ധി തന്നെയാണ്; അതായത് ധാരണകൾ തന്നെയാണ്. രണ്ടും ഉണ്ടാകുന്നതു ഒരേ ബോധത്തിൽ തന്നെ. ആത്മാവിൽ തന്നെ. ആത്മാവിൽ നിന്നു വേറിട്ട് ദേഹോഽഹം ബുദ്ധിക്കും ജീവോഽഹം ബുദ്ധിക്കും ഉണ്മയില്ല.

'അഹം' എന്നും 'മമ' എന്നും ഉള്ള രണ്ടനുഭവങ്ങളും നമുക്കുള്ളതു് നമ്മുടെ സ്മരണ എന്ന തരത്തിലാണ്. ഞാൻ ഇതുവരെ നില നിന്നിരുന്നതിന്റെ ഓർമ്മ തന്നെയാണ് അഹം എന്ന അനുഭവത്തിന്റെ സാരം. അതിനോടു പറ്റിച്ചേർന്നിരിക്കുന്നതിന്റെ സ്മരണകളാണ് 'മമ' എന്ന അനുഭവത്തിന്റെ സാരം. അതായതു്, 'അഹ'ങ്കാരത്തിന്റെയും 'മമ'കാരത്തിന്റെയും നിലനില്പു് ഓർമ്മയുടെ രൂപത്തിലാണ്. നമ്മൾ ജനിച്ചതു മുതൽ ഈ നിമിഷം വരെ എന്തെല്ലാം അറിവുകൾ നേടിയിട്ടുണ്ടോ, എന്തെല്ലാം സ്വഭാവവിശേഷങ്ങൾ സ്വായത്തമാക്കിയിട്ടുണ്ടോ, എന്തെല്ലാം സംസ്കാരികഭാവങ്ങൾ ഉൾക്കൊണ്ടിട്ടുണ്ടോ, അതെല്ലാം ഓരോ തരത്തിലുള്ള ഓർമ്മയാണ്. ഓർമ്മ എന്നൊരു പ്രത്യേക ശക്തിവിശേഷം ഇല്ലെന്നുണ്ടെങ്കിൽ പഠിക്കുക, അറിവു നേടുക എന്നൊന്നുണ്ടാവുകയേയില്ല. ഓർമ്മകളെ പല തരത്തിൽ സങ്കലനം ചെയ്തുണ്ടാക്കിയതാണല്ലോ പുതിയ പുതിയ ആശയങ്ങൾ. അങ്ങനെയുള്ള ആശയങ്ങളുടെ ശേഖരമാണ് ലോകത്തിലുള്ള ഗ്രന്ഥങ്ങൾ മുഴുവൻ. മനുഷ്യന്റെ ഓർമ്മകളുടെ നിധിശേഖരമാണ് ഗ്രന്ഥപ്പുരകൾ. ഓർമ്മകളുടെ പ്രയോഗമാണ് സകല സങ്കേതികവിദ്യകളും. ഓർമ്മ എന്നൊന്നില്ലെങ്കിൽ മനുഷ്യജീവിതമേ അർത്ഥമില്ലാത്തതായിത്തീരും എന്നതാണു സ്ഥിതി. ഓർമ്മയുടെ സഹായം കൂടാതെ ഒരു സിദ്ധാന്തരൂപീകരണവും സാധ്യമല്ല. ഭൗതികശാസ്ത്രത്തിലായാലും മനഃശാസ്ത്രത്തിലായാലും, അദ്ധ്യാത്മശാസ്ത്രത്തിലായാലും, സിദ്ധാന്തങ്ങളും ആശയങ്ങളും രൂപീകരിക്കുന്നതു് ഓർമ്മകളെ അടിസ്ഥാനമാക്കിയാണ്. എന്നാൽ ഓർമ്മിക്കുക എന്ന അന്തഃകരണവൃത്തി എങ്ങനെ നടക്കുന്നു എന്നു വിശദീകരിച്ചു തരാൻ ഈ ശാസ്ത്രങ്ങൾക്കൊന്നും ഒട്ടു കഴിയുന്നുമില്ല.

വേദാന്തത്തിൻെറ കാഴ്ചപ്പാടനുസരിച്ച് ആത്മസ്വരൂപമായ ചിത്തിൽ നടക്കുന്ന അനേകതരം വൃത്തികളിൽ ഒന്നാണ് സ്മരണ. പൂർവ്വാനുഭവങ്ങളുടെ ശേഖരമായി അറിവു വർത്തിക്കുമ്പോഠം അതിനെ ചിത്തമെന്നു വിളിക്കുന്നു. അതായത്, ചിത്തവൃത്തി നടക്കുന്നതു് ചിദംസ്സുവിലാണ്. ചിദംസ്സു സചേതനമാണ്. അറിവാണ്. സചേതനമായിരിക്കുകയാൽ അതു ക്രിയാത്മകമായിരിക്കും. അറിവായിരിക്കുകയാൽ ആ ക്രിയാത്മക ഭാവങ്ങളെയെല്ലാം അതു് അറിഞ്ഞുകൊണ്ടിരിക്കുകയും ചെയ്യും. മറെറാരു തരത്തിൽ പറഞ്ഞാൽ, നിരുപാധികമായ അറിവു് സോപാധികമായിത്തീരുമ്പോഠം ആ സോപാധികഭാവങ്ങളെ അതറിഞ്ഞുകൊണ്ടുമിരിക്കും. അറിവു് സ്വയം പ്രകാശമാണ്. അതിൽ നടക്കുന്നതും നടന്നതും അതിനു പ്രകാശിതമാണ്. ഇങ്ങനെ ആത്മസ്വരൂപമായ അറിവു് അതിൽ ക്രിയാത്മകമായി രൂപംകൊള്ളുന്ന എല്ലാ സോപാധികഭാവങ്ങളെയും സ്വയം അറിഞ്ഞുകൊണ്ടിരിക്കുന്നതു തന്നെയാണ് ഓർമ്മ.

നിരുപാധികമായ ആത്മസത്യത്തിൻെറ രണ്ടു സോപാധിക ഭാവമുഖങ്ങളാണല്ലോ ജീവനും ശരീരവും. അതുകൊണ്ട് ജീവൻെറ അഥവാ ചേതനയുടെ തലത്തിൽ നടക്കുന്ന വൃത്തികഠക്കെല്ലാം സമാനമായി ശരീരത്തിൻെറ തലത്തിലും വൃത്തികഠം നടക്കുന്നുണ്ടാവും. ഓർമ്മ എന്ന വൃത്തി നടക്കുമ്പോഴും സ്വാഭാവികമായി അതു നടക്കുന്നുണ്ട്. ബോധവ്യാപാരത്തിൻെറയെല്ലാം സിരാകേന്ദ്രം തലച്ചോറാണല്ലോ. അതുകൊണ്ട് തലച്ചോറിലുള്ള നാഡീകോശങ്ങളിൽ നടക്കുന്ന രാസപ്രധാനവും ഊർജ്ജപ്രധാനവുമായ ചില പ്രവർത്തനങ്ങഠം വച്ചുകൊണ്ട് ബോധവ്യാപാരങ്ങളെ അപഗ്രഥിക്കാനുള്ള ശ്രമം ആധുനികശാസ്ത്രത്തിൽ നടക്കുന്നുണ്ട്. അങ്ങനെയുള്ള ശ്രമങ്ങളുടെയെല്ലാം പിന്നിലുള്ള ധാരണ, ഭൗതികദ്രവ്യമാണ് (matter) ബോധം ഉഠപ്പെടെയുള്ള എല്ലാ പ്രതിഭാസങ്ങഠക്കും അധിഷ്ഠാനം എന്ന ശാസ്ത്രത്തിലെ വിശ്വാസപ്രമാണമാണ്. തലച്ചോറിനു ഒററയ്ക്കിരുന്നു പ്രവർത്തിക്കുവാൻ സാധ്യമല്ല. ആകെ ശരീരത്തിൻെറ പ്രവർത്തനവും കൂടി ഉണ്ടെങ്കിലേ തലച്ചോറും പ്രവർത്തിക്കുകയുള്ളൂ. അതുകൊണ്ടു് ഭൗതികശാസ്ത്രത്തിലെ വിശ്വാസപ്രമാണം വച്ചുകൊണ്ടു നോക്കിയാൽ പോലും ഓർമ്മ ഉഠപ്പെടെയുള്ള ബോധവൃത്തിക്ക് നിദാനമായിരിക്കുന്നതു തലച്ചോറു മാത്രമാണെന്നു വരികയില്ല. ശരീരം

തലച്ചോറ്, അതിലെല്ലാമായി നടന്നുകൊണ്ടിരിക്കുന്ന നാനാകീർണ്ണമായ വൃത്തികൾ, ഇതൊക്കെ ഒരു വശത്തും, ഞാനെന്ന ബോധം, അതിലുണ്ടാകുന്ന എണ്ണിയാലൊടുങ്ങാത്ത തരത്തിലുള്ള അനുഭവങ്ങളുടെ ഓർമ്മകൾ, ഇവ മറുവശത്തും ആയി വിരിഞ്ഞു നില്ക്കുന്നതു മുഴുവൻ 'എക്സ്പ്ലിക്കേറ്റ് ഓർഡറി'ൽ പെട്ടതാണ്. അതിനെല്ലാം ആധാരമായിരിക്കുന്ന 'ഇംപ്ലിക്കേറ്റ് ഓർഡർ' ആണ് ആത്മാവ്. അതിൽനിന്നു വേറിട്ടൊരു അഹം ബോധമോ അതിലെ ഓർമ്മകളോ ഇല്ല. ശരീരമോ അതിലെ പ്രവൃത്തികളോ ഇല്ല.

ആ ആത്മസത്യത്തിൽ നിന്നു വിരിഞ്ഞു വിലസുന്ന, 'എക്സ്പ്ലിക്കേറ്റ് ഓർഡറി'ന്റെ തലത്തിൽപ്പെട്ട, അതായത് അഹന്തയുടെയും മമതയുടേയും തലത്തിൽ പെട്ട, സകലതിനുമുണ്ട് ആർക്കും മാററിമറിക്കാനാവാത്ത ഒരു വ്യവസ്ഥ. ആ വ്യവസ്ഥയോടുകൂടി മാത്രമേ ഓർമ്മയുടെ തലത്തിലുള്ളതും ഭൗതികതലത്തിലുള്ളതും വിരിഞ്ഞു വരികയുള്ളൂ. അതായത്, നിഷ്കൃഷ്ടമായ ഒരു വ്യവസ്ഥയോടുകൂടി, ആന്തരിക ബാഹ്യഭാവങ്ങളുടെ ചേരുവയുടെ രൂപത്തിൽ, ഈ പ്രപഞ്ചത്തെ തന്നിൽനിന്നും നിരന്തരം സജ്ജനം ചെയ്തുകൊണ്ടിരിക്കുന്ന അനാദ്യന്തമായ ഒരോർമ്മ ആത്മാവിൽ നിറഞ്ഞു നില്ക്കുന്നു. ആ ഓർമ്മയെയാണു ഭാരതത്തിലെ മനീഷികൾ അവരുടെ കവിത നിറഞ്ഞ ഭാഷയിൽ വിഷ്ണു എന്നു വിളിച്ചതു്. എല്ലായിടത്തും നിറഞ്ഞിരിക്കുന്നവൻ എന്നാണ് വിഷ്ണു എന്ന വാക്കിനർത്ഥം.

## ദേഹോƒഹം ബുദ്ധി

ജീവികൾ ഉണ്ടാവുകയും വളരുകയും ചെയ്യുന്നതിലെ ഭൗതികവും രാസപരവും ജനിതകപരവുമായ വശങ്ങളെപ്പററിയുള്ള അറിവ് ആധുനികജീവതന്ത്രം വളരെയധികം വളർത്തിയെടുത്തിട്ടുണ്ട്. D. N. A. എന്ന തന്മാത്രയുടെ കണ്ടുപിടിത്തത്തോടുകൂടി അണ്ഡവും ബീജവും ചേർന്ന് ജീവവസ്തുവിന്റെ ആദ്യത്തെ കോശം രൂപപ്പെടുന്നതു മുതൽ മരിക്കുന്നതുവരെ ജീവികളിൽ നടക്കുന്ന എല്ലാ ഭാവാന്തരങ്ങളും ജീവികളുടെ വ്യക്തിവൈശിഷ്ട്യങ്ങളും ഒക്കെ ശാസ്ത്രത്തിന്റെ കൺമുമ്പിൽ തുറന്നുകിട്ടിയ നിലയിലായി. ഏതു ജീവിയുടേയും ശരീരം കോശങ്ങൾകൊണ്ടു നിർമ്മിക്കപ്പെട്ടതാണല്ലോ. ഒരു കോശവും ശരീരത്തിൽ സ്ഥായി

യായി നിലനില്ക്കുന്നില്ല. പഴയ കോശങ്ങൾ പോയി അതിന്റെ സ്ഥാനത്തു പുതിയ കോശങ്ങൾ വരുക എന്ന പ്രക്രിയ ആയുഷ്കാലം മുഴുവൻ നടന്നുകൊണ്ടിരിക്കുന്നു. മനുഷ്യശരീരത്തിലുള്ള കോശങ്ങളുടെ ആയുസ്സ് 45 ദിവസം മുതൽ ഒന്നര വർഷം വരെ ആണെന്നാണ് കണക്ക്. അതായത്, ഒന്നര വർഷത്തിനുള്ളിൽ ശരീരത്തിലെ സകല കോശങ്ങളും മാറി പുതിയ കോശങ്ങൾ വന്നിട്ടുണ്ടാവും. എന്നാലും 'ഞാൻ' എന്നതിന്റെ നിലനില്പിനെ ശാരീരികമായി സംഭവിക്കുന്ന ഈ മാററം ബാധിക്കുന്നമില്ല. ആയുസ്സ് അവസാനിക്കുന്നതിനിടയിൽ എത്രയോ പ്രാവശ്യം കോശങ്ങൾ മുഴുവൻ മാറിയിട്ടുണ്ടെങ്കിലും 'ഞാൻ' എന്നതു് മാറാതെ നിലനില്ക്കുന്നു എന്നു തന്നെയാണ് എല്ലാവരുടെയും അനുഭവം. അങ്ങനെയുള്ള 'ഞാൻ' സദാ ബന്ധപ്പെട്ടുകൊണ്ടിരിക്കുന്ന ലോകത്തെയും അതിലെ വസ്തുക്കളെയും 'എന്റേതു്' അഥവാ എന്റെ അറിവിനു വിഷയം എന്നു കരുതുകയും ചെയ്യും. മാറി മാറി വരുന്ന ജീവകോശങ്ങളുടെ ആകെത്തുകയായ ശരീരസത്തയെയല്ല അവിടെ 'ഞാൻ' എന്നതുകൊണ്ടു് അർത്ഥമാക്കുന്നതെന്നു വ്യക്തമാണല്ലോ.

ശരീരത്തിനു കേടുപാടുകൾ വന്നെന്നു വരാം. വേദനയുണ്ടായെന്നു വരാം .രോഗം ബാധിച്ചെന്നു വരാം. അപ്പോഴൊക്കെ സാധാരണ നമ്മൾ പറഞ്ഞുപോരാറുള്ളതു് എനിക്കു കേടുപാടുണ്ടായി, എനിക്കു വേദനയുണ്ടായി, എനിക്കു രോഗം പിടിച്ചു, എന്നൊക്കെയാണ്. ദേഹോ/ഹം ബുദ്ധി വച്ചാണു നമ്മൾ അങ്ങനെയൊക്കെ പറയുന്നതു്. നമ്മുടെ ഏതെങ്കിലും ഒരവയവം നഷ്ടപ്പെട്ടാൽ 'ഞാൻ' എന്ന സത്തയിൽ ഒരു കുറവുണ്ടായി എന്നാരും കരുതാറില്ല. 'ഞാൻ' പൂർണ്ണമായ 'ഞാനാ'യിത്തന്നെ തുടരുന്നു. എന്റെ ശരീരത്തിന്റെ ഒരു ഭാഗം നഷ്ടപ്പെട്ടുവെന്നേ കരുതുകയുള്ളൂ. ഏതെല്ലാം തരത്തിലുള്ള ശാരീരികമായ കുറവുകൾ സംഭവിച്ചാലും, കേടുപാടുകൾ സംഭവിച്ചാലും, ഞാൻ ഞാനായിത്തന്നെ തുടരുന്നു (ആയുസ്സ് അവസാനിക്കുന്നതു വരെ). എന്നു തന്നെയല്ല, ശാരീരികമായി മരിച്ചതിനു ശേഷവും 'ഞാൻ' തുടർന്നു നിലനില്ക്കും എന്നു വിശ്വസിച്ചുകൊണ്ടു് മരണാനന്തരഗതിയെപ്പററി മനുഷ്യൻ ഭാവന ചെയ്യുകയും ചെയ്യുന്നു.

അവരവരുടെ ഭൗതികമായ (ശാരീരികമായ) സത്ത ഓരോരുത്തർക്കും അനുഭവമുള്ളതാണ്. ആ ശാരീരികസത്ത വച്ചുകൊ

ണ്ടു മററു ശാരീരികസത്തകളെ ഇന്ദ്രിയസംവേദനം വഴി അറിയുകയും അതു മൂലമുണ്ടാകുന്ന സുഖവും ദുഃഖവും അനുഭവിക്കുകയും ചെയ്യുന്നുണ്ട്. അതേ സമയം അനേകതരത്തിലുള്ള ആന്തരിക വ്യാപാരങ്ങളോടുകൂടിയ മാനസികസത്തയായി അവരവരെ മനസ്സിലാക്കാറുമുണ്ട്. ചിന്തിക്കുക, ഭാവനകാം നടത്തുക, വിലയിരുത്തലുകാം നടത്തുക, ഓർമ്മിക്കുക, പ്രതീക്ഷകാം വച്ചുപുലർത്തുക എന്നിങ്ങനെയുള്ള വൃത്തികളെല്ലാം സ്വസത്തയിൽ നടക്കുന്നതായി നമുക്കെല്ലാം അനുഭവമുള്ളതാണ്. സ്വസത്തയിൽ മനോഭാവങ്ങാംക്കു മാററമുണ്ടാകുന്നതായും നമുക്കറിയാം. സന്തോഷം, ആഹ്ലാദം, ഉന്മത്തത, സ്നേഹം, കാരുണ്യം, വിരസത, ദുഃഖം, നിരാശ, കോപം, വെറുപ്പ് എന്നിങ്ങനെ എന്തെല്ലാം മനോഭാവങ്ങളാണ് നമ്മിൽ മാറിമാറി വരുന്നത്. മനോഭാവങ്ങളിലുണ്ടാകുന്ന ഈ മാററങ്ങാംക്കനുസൃതമായി തലച്ചോറിലും നാഡീവ്യവസ്ഥയിലും ചില രാസമാററങ്ങാം കൂടി സംഭവിക്കുന്നുണ്ടെന്നു ജീവരസതന്ത്രത്തിൽ (Bio-chemistry) കണ്ടെത്തിയിട്ടുണ്ട്. അതിന്റെ അടിസ്ഥാനത്തിൽ, ചില ബാഹ്യമായ രാസവസ്തുക്കളെ നാഡീവ്യവസ്ഥയിലേക്കു കടത്തിവിട്ട് മാനസികവും ശാരീരികവുമായ വ്യതിയാനങ്ങാം വ്യക്തിസത്തയിൽ ഉണ്ടാക്കാമെന്ന് വൈദ്യശാസ്ത്രവും കണ്ടെത്തിയിട്ടുണ്ട്. പലതരം മരുന്നുകാം നല്കി മനുഷ്യന്റെ മാനസികമായ നിലയ്ക്കു മാററം വരുത്തുന്നത് അതിന്റെ അടിസ്ഥാനത്തിലാണ്. ഇത്രയും വച്ചുകൊണ്ട് ശാസ്ത്രജ്ഞന്മാർ അവകാശപ്പെടും, തലച്ചോറിൽ നടക്കുന്ന രാസപ്രവർത്തനം എന്ന കാരണത്തിൽ നിന്നുണ്ടാകുന്ന കാര്യമാണു ബോധവും അതിന്റെ ഭാവങ്ങളും എന്ന്. ശാരീരികമായ വ്യവസ്ഥയെപ്പററിയുള്ള സൂക്ഷ്മമായ പഠനത്തിൽ ശാസ്ത്രം വളരെയേറെ പുരോഗമിക്കുകയും നേട്ടങ്ങാം കൈവരുത്തുകയും ചെയ്തിട്ടുണ്ടെന്നതു നേരു തന്നെ. അതിന്റെ സഹായത്തോടുകൂടി മനുഷ്യന്റെ ആധിവ്യാധികാംക്ക് വലിയൊരളവുവരെ ശമനം നല്കാൻ ആധുനികശാസ്ത്രത്തിനു കഴിഞ്ഞിട്ടുമുണ്ട്. ഇതൊക്കെയാണെങ്കിലും അവരവരിലുള്ള അഹംബോധം എന്താണെന്നും എങ്ങനെയുണ്ടായെന്നും ശാസ്ത്രീയമായി വിശദീകരിച്ചുതരാൻ ഒരു ശാസ്ത്രത്തിനും കഴിയുന്നില്ല. ശാസ്ത്രത്തിന്റെ കണ്ണിലുള്ള 'അഹം' ഒരു ശാരീരികസത്തയാണ്. അതീവ സങ്കീർണ്ണമായ ക്രമീകരണങ്ങളോടു കൂടിയ ഒരു യന്ത്രസംവിധാനം മാത്രം.

പക്ഷേ, ആ യന്ത്രം ജീവിക്കുന്നതാണ്. അതിനു ജീവനുണ്ട്. ശാസ്ത്രത്തിനു പഠനവിധേയമാക്കാൻ സാധിക്കുന്ന ശാരീരികസ ത്തയെ ചേഷ്ടിപ്പിച്ചുകൊണ്ടിരിക്കുന്ന ജീവചേതന എന്താണെ ന്നു ശാസ്ത്രത്തിനു വിശദീകരിച്ചു തരാനാവുന്നില്ല. ആ ജീവചേ തനയും അറിവും ഇല്ലെങ്കിൽ ശാസ്ത്രംതന്നെ ഉണ്ടാകുമായിരുന്നി ല്ല. ദേഹത്തെ മാത്രം ആധാരമാക്കിക്കൊണ്ട് സ്വസത്തയെ മന സ്സിലാക്കാൻ ശ്രമിക്കുന്നതിലെ പരിമിതികളാണ് ഇവിടെ നാം കാണുന്നതു്.

## ജീവോ∫ഹം ബുദ്ധി

സാമ്പ്രദായിക വേദാന്തചിന്തയിൽ മുഖ്യമായ ഒരംശമാ മാണ് ആത്മ— അനാത്മവിവേകം. ആത്മാവിനെയും അനാ ത്മാവിനെയും തിരിച്ചറിഞ്ഞു്, അനാത്മാവായ ശരീരമല്ല ഞാൻ എന്ന നിശ്ചയം ഉണ്ടാകുന്നതിനു വേണ്ടിയാണ് ഈ വിവേചനം നടത്തുന്നതു്. ശങ്കരാചാര്യർ 'വിവേകചൂഡാമണി' എന്ന തൻെറ ഗ്രന്ഥത്തിൻെറ ആദ്യഭാഗത്തു് ആത്മ—അനാത്മാക്കളെ വി വേചിച്ചറിയുന്ന രീതി ദീർഘമായി വിവരിക്കുന്നുണ്ട്. അനാ ത്മാവായി കാണുന്ന ശരീരത്തെ തന്നെ സ്ഥൂലശരീരം, സൂക്ഷ്മ ശരീരം, കാരണശരീരം എന്നിങ്ങനെ വിഭജിച്ചാണ് കാണുന്ന തു്. ബോധത്തിൻെറ ജാഗരിതം, സ്വപ്നം, സുഷുപ്തി എന്നീ അ വസ്ഥകളോടു ചേർന്നിരിക്കുന്നതാണ് ഈ മൂന്നു ശരീരങ്ങളും. ഈ മൂന്നു ശരീരങ്ങളെയും സൂക്ഷ്മമായി പരിശോധിച്ച് അതെ ല്ലാം അനാത്മാവാണെന്നു തീർച്ചവരുത്തുന്നു. ഇതൊന്നുമല്ലാത്ത തും, ഇതിനെല്ലാം അതീതമായതും, സകലതിനും സാക്ഷിയായി രിക്കുന്നതുമായ 'അഹം പ്രത്യയം' (ഞാൻ എന്ന ബോധം) മാ ത്രം പിന്നെ ശേഷിക്കുന്നു. അതാണ് ആത്മാവു്. ഓരോ വ്യ ക്തിഭാവത്തിലും കുടികൊള്ളുന്നതു് എന്നതുകൊണ്ട് അതിനെ 'ജീവൻ' എന്നും വിളിക്കുന്നു. ഇംഗ്ലീഷിൽ 'സോൾ' (soul) എന്നു പറയുന്ന അർത്ഥത്തിൽ. ഈ അർത്ഥത്തിൽ ജീവനെന്ന പദം പ്രയോഗിക്കുന്നതു് ഉപനിഷത്തുകളുടെയും ഭഗവദ്ഗീതയു ടെയും കാലത്തിനുശേഷം കടന്നു കൂടിയതാണ്. ഓരോ വ്യക് തിയിലുമുള്ള ജീവചേതനയെ ആത്മാവായി കണ്ടുകൊണ്ട് അ തിനെ ജീവാത്മാവെന്നു വിളിക്കുന്ന സമ്പ്രദായം വേദാന്തത്തിൽ പിൽക്കാലത്തു വേരുറച്ചു. ജീവാത്മബുദ്ധി, ജീവാത്മഭാവം, എന്നീ പദപ്രയോഗങ്ങളൊക്കെ സാധാരണമാണ്. 'ജീവോ

ബ്രഹ്മേതി നാപരഃ'. (ജീവൻ ബ്രഹ്മം തന്നെയാണ്; മററൊന്നല്ല) എന്നറിയുന്നതിനെയാണ് ശാങ്കരവേദാന്തത്തിൽ വേദാന്തത്തിൻെറ സിദ്ധാന്തമായി കരുതുന്നതു്. ജീവാത്മാക്കൾ ഒന്നല്ല, പലതാണ്. ജീവാത്മാവിനെ നിത്യമായി എണ്ണുന്നതു് ആത്മാക്കൾ പലതുണ്ടെന്ന് അംഗീകരിക്കുന്നതിനു തുല്യമാണ്. അതു് അദ്വൈതവേദാന്തത്തിൻെറ മൗലികമായ നിലപാടിനു വിപരീതവുമാണ്. അനേകം ജീവന്മാരെ സത്യമായിട്ടല്ല, മായാകല്പിതമായിട്ടാണ് അദ്വൈതവേദാന്തം കരുതുന്നതു്. എന്നാൽ വിശിഷ്ടാദ്വൈതം, ദ്വൈതം തുടങ്ങിയ മററു വേദാന്തസമ്പ്രദായങ്ങളും, മററു ദാർശനികപ്രസ്ഥാനങ്ങളും ജീവൻ അനേകമാണെന്നു തന്നെയാണു കരുതുന്നതു്. ഇക്കാര്യത്തിൽ അദ്വൈതവേദാന്തം ഒററപ്പെട്ടു നില്ക്കുകയാണെന്നു തന്നെ പറയാം. മററെല്ലാ പ്രസ്ഥാനങ്ങളിലും ജീവനെയും ആത്മാവിനെയും പര്യായപദങ്ങളായിട്ടാണു കരുതുന്നതു്. അദ്വൈതവേദാന്തത്തിലാകട്ടെ, ആത്മാവു് സർവ്വാധാരമായ സത്യമാണ്. അതിൻെറ ഒരു സോപാധികഭാവമായ വ്യക്തിചേതനയാണ് ജീവൻ. ആത്മാവു്, ജീവൻ എന്നിവ എങ്ങനെ ബന്ധപ്പെട്ടിരിക്കുന്നു എന്നതു് ഒരു ഉദാഹരണത്തിൻെറ സഹായത്തോടു കൂടി അദ്വൈതവേദാന്തം ഇങ്ങനെ കാണുന്നു:

എങ്ങും വ്യാപിച്ചു നിറഞ്ഞു നില്ക്കുന്നതാണ് ആകാശം. അതിനെ മഹാകാശമെന്നു വിളിക്കാം. ആ ആകാശത്തിൽ തങ്ങി നിൽക്കുന്ന ഒരു ഗോളമാണ് ഭൂമി. ആ ഭൂമിയിൽ നാലു ചുമരും മേൽക്കൂരയുമുള്ള ഒരു കെട്ടിടം (മഠം) പണിതുയർത്തിയിരിക്കുന്നു. കെട്ടിടത്തിനകത്തുമുണ്ട് ആകാശം. കെട്ടിടത്തിനകത്തും പുറത്തുമുള്ളതു് ഒരേ ആകാശം തന്നെയാണു താനും. എന്നാലും നാലു ചുമരും മേൽക്കൂരയും എന്ന പരിമിതിക്കുള്ളിലെ ആകാശത്തെ മഠാകാശം എന്നു വിളിക്കാം. ആ മഠത്തിനകത്തൊരു കുടമിരിക്കുന്നു. കുടത്തിനകത്തുമുണ്ട് അതേ ആകാശം തന്നെ. എന്നാലും കുടത്തിനകത്തുള്ള ആകാശത്തെ ഘടാകാശമെന്നു വിളിക്കാം. അതായതു്, കുടം എന്ന ഉപാധികൊണ്ട് പരിച്ഛിന്നമായിരിക്കുന്ന ആകാശത്തെയാണ് ഘടാകാശം എന്നു വിളിച്ചതു്. മഠത്തിൻെറ നാലു ചുമരും മേൽക്കൂരയും എന്ന ഉപാധികൊണ്ട് പരിച്ഛിന്നമായ ആകാശത്തെയാണ് മഠാകാശം എന്നു വിളിച്ചതു്. ഇങ്ങനെ പല ഉപാധികളുമായുള്ള സമ്പർക്കം മുഖാന്തരം പല പേരി

ട്ടു വിളിക്കുന്നു എങ്കിലും ആകാശത്തിന്റെ ഏകതക്ക് ഒന്നും സംഭവിക്കുന്നില്ല. കുടം ഉടച്ചു കളഞ്ഞാൽ ഘടാകാശവും മഠാകാശവും ഒന്നായി. മഠം പൊളിച്ചു കളഞ്ഞാൽ മഠാകാശവും മഹാകാശവും ഒന്നായി. ഇതുപോലെ, ഏകവും സർവ്വവ്യാപിയുമായ ആത്മാവിൽ, ചൈതന്യത്തിൽ, ശരീരം എന്ന ഉപാധിസമ്പർക്കം മൂലം പരിച്ഛിന്നത ഉണ്ടാകുമ്പോൾ അതിനെ ജീവൻ എന്നു വിളിക്കുന്നു. ശരീരം ഇല്ലാതാകുമ്പോൾ, ശരീരം അസത്യമാണെന്നറിഞ്ഞ് അതിനെ നിരാകരിക്കുമ്പോൾ, ജീവനും ആത്മാവും ഒന്നായി. വ്യക്തിസത്തകളിൽ നടക്കുന്ന പലതരം ചേഷ്ടകളെ മഠാകാശത്തിനുള്ളിലെ ഘടാകാശം പോലെ കണ്ടാൽ മതി.

സ്ഥൂലസൂക്ഷ്മകാരണ ശരീരങ്ങളാണ് ഏകമായ ആത്മസത്യത്തിനു് സോപാധികതയുണ്ടാക്കി ജീവാത്മഭാവം ഉളവാക്കുന്നതു് എന്നതാണു ശാങ്കരമതം. ഈ ശരീരങ്ങളെല്ലാം അനാത്മാവാണ്, അസത്യമാണ്. അസത്യമായ ഉപാധികല്പനകളെല്ലാം നിരാകരിക്കപ്പെട്ടു കഴിയുമ്പോൾ ശേഷിക്കുന്നതു് ഏകമായ സത്യം മാത്രമായിരിക്കും. ചുരുക്കത്തിൽ, ജീവാത്മഭാവം ഉപാധികല്പനകളാൽ ആത്മാവിൽ പ്രതീതമാകുന്നതാണ്. അതിനാൽ അസത്യമാണ്. ആത്മാവിന്റെ ഏകത അനുഭവഗോചരമായിത്തീരുമ്പോൾ ജീവാത്മാക്കളുടെ അനേകതയും അവയുടെ പ്രതീതിക്കു കാരണമായിരുന്ന ശരീരങ്ങളുമെല്ലാം, കയറിൽ കണ്ട പാമ്പുപോലെ അസത്യമാണെന്നു ബോധ്യമാകും. അസത്യമായ ഉപാധികളെ സത്യത്തിൽ ആരോപിക്കുന്നതിനെ അദ്ധ്യാസം എന്നാണ് വേദാന്തത്തിൽ വിളിക്കുന്നതു്. ഈ അദ്ധ്യാസം മുഖാന്തരമാണ് ഏകമായ സത്യം അനേകമായി ഭാസിക്കുന്നതു്. അക്കാരണത്താൽ സത്യത്തെ കാണാതിരിക്കുകയും അസത്യത്തെ സത്യമായി ധരിക്കുകയും ചെയ്യുന്ന തെററു് അറിവിൽ സംഭവിക്കുകയും ചെയ്യുന്നു. എല്ലാ അറിവുകളും ആത്മാവിന്റെ ചിദംശം ഭാസിക്കുന്നതാണു താനും. അതായതു്, അസത്യത്തെ സത്യമെന്നു തോന്നിപ്പിക്കുന്ന തരത്തിലുള്ള ഒരു നിഷേധാത്മകഭാവം കൂടി ചിദ്വിലാസത്തിലുണ്ട്. ആ വശത്തെയാണു അവിദ്യ എന്നു വിളിച്ചു പോരുന്നതു്. ഏകമായ പരമാത്മസത്യത്തിൽ അനേകമായ ജീവാത്മഭാവങ്ങൾ കാണുന്നതു് അവിദ്യ മുഖാന്തരമാണെന്നു സാരം. അവിദ്യ മുഖാന്തരം ഉണ്മയുള്ളതായി തോന്നുന്നതെല്ലാം പരമാർത്ഥത്തിൽ അസത്യമാണ്.

ദേഹോऽഹം ബുദ്ധിക്കു കരുവായിരുന്ന ശരീരങ്ങൾ എത്ര അസത്യമാണോ അത്രയും അസത്യമാണ് ജീവോऽഹം ബുദ്ധിക്കു നിദാനമായിരിക്കുന്ന ഉപാധികളും എന്നു വരുന്നു. ജീവനെയും ശരീരത്തെയും രണ്ടു സത്യങ്ങളായി കാണാൻ ഇട വരുന്നതു, അതേ അവിദ്യ മുഖാന്തരമാണ്. ദേഹോऽഹം ബുദ്ധിയും ജീവോऽഹം ബുദ്ധിയും ഒരുപോലെ സോപാധികമാണ്; അസത്യമാണ്; 'എക്സ്പ്ലിക്കേററ് ഓർഡറി'ൽ പെട്ടതാണ്. ഈ രണ്ടു പ്രതീതികൾക്കും ആധാരമായിരിക്കുന്ന 'ഇംപ്ലിക്കേററ് ഓർഡർ' കണ്ടെത്തുകയാണ് സത്യാന്വേഷണത്തിൻെറ ലക്ഷ്യം.

**മമകാരം**

അറിയുന്നവൻ, അറിയപ്പെടുന്ന വിഷയം, എന്ന ദ്വൈതത്തിനു സ്ഥാനമുള്ളപ്പോഴെല്ലാം വിഷയത്തെപ്പററി അറിയുന്നവനു പറയാൻ സാധിക്കുന്നതു്, ''അതു് 'എൻെറ' അറിവിനു വിഷയമാണ്'' എന്നാണ്. വിഷയത്തിനോടുണ്ടാകുന്ന താത്പര്യമനുസരിച്ച് അതു് 'എൻെറ' പ്രിയവിഷയമോ അപ്രിയവിഷയമോ ആകാം. ഞാൻ എന്ന ഭാവം ഉള്ളിടത്തെല്ലാം എൻേറതെന്ന ഭാവം കൂടി ഉണ്ടായിരിക്കാതെ നിവൃത്തിയില്ല. വിഷയത്തെ സംബന്ധിച്ചു മാത്രമല്ല എൻേറതെന്നു പറയാൻ സാധിക്കുന്നതു്. ഉള്ളിലുണ്ടാകുന്ന അനുഭവങ്ങളും അറിവുകളും കൂടി 'എൻേറതു്' ആയിരിക്കും. ഒരു കപ്പു ചായ ഊററിക്കുടിക്കുമ്പോൾ പോലും ഉണ്ടാകുന്ന രസാനുഭവം 'എൻേറതു്' ആണ്. ഒന്നു കൂടി പരത്തി പറഞ്ഞാൽ, 'എൻെറ ചായ ഞാൻ കുടിക്കുമ്പോഴുള്ള എൻെറ രസാനുഭവം' എന്നു് പറയാം. എൻെറ ശരീരം, എൻെറ ഇന്ദ്രിയങ്ങൾ, എൻെറ മനസ്സ്, എൻെറ ബുദ്ധി എന്നൊക്കെ നമ്മൾ പറഞ്ഞു പോരാറുണ്ടല്ലോ. എൻെറ ആത്മാവെന്നു പോലും പറഞ്ഞുപോകും, ആത്മാവും ഞാനും ഒന്നാണ് എന്ന കാര്യം ഓർക്കാതെ. ഇങ്ങനെ ഉണ്ടാകുന്ന 'എൻേറ' തെന്ന മനോഭാവത്തെയാണ് 'മമകാരം' അഥവാ 'മമത' എന്നു വിളിക്കുന്നതു്.

'എൻേറ'തെന്ന (മമ) ഭാവം നിലനില്ക്കുന്നിടത്തോളം കാലം സത്യദർശനം ഉണ്ടാവുന്നില്ല. സംസാരത്തിൽ നിന്നും വിമുക്തിയുമില്ല. കാരണം, എൻേറതെന്നു് ഏതിനെ സംബന്ധിച്ച് കരുതിയാലും അതിനോടു നമ്മൾ അറിയാതെ താദാത്മ്യപ്പെടുകയും, നമ്മുടെ ജീവിതത്തിനു് അർത്ഥം നൽകുന്നതു് അതാണെന്നു് തോന്നിപ്പോകുകയും ചെയ്യും. തനിക്കു പ്രിയപ്പെട്ട ഒരു വസ്തുവോ

മനുഷ്യനോ നഷ്ടപ്പെട്ടുപോയാൽ തന്റെ ജീവിതം തന്നെ അർത്ഥമില്ലാതായി എന്നുതോന്നത്തക്കവണ്ണം ഈ മമകാരം രൂഢമൂലമാകാറുണ്ട്. ഇത്തരത്തിൽ ജീവിതത്തിനർത്ഥം നൽകുന്നതായി എന്റേതു് എന്നു കരുതുകയും, അക്കാരണത്താൽ സംസാരബന്ധത്തിനു് ഹേതുവായിത്തീരുകയും ചെയ്യുന്നതു് ഏതിനെ സംബന്ധിച്ചാണോ അതിനെ ഏഷണ എന്നാണു് വിളിച്ചുപോരാറു്. ലോകസാധാരണമായ ജീവിതത്തിൽ എല്ലാവരിലും ഒരുപോലെ കണ്ടുപോരാറുള്ള ഏഷണകൾ മൂന്നാണു്: ദാരേഷണ, പുത്രേഷണ, വിത്തേഷണ. ഭർത്താവു് ഭാര്യയേയും, ഭാര്യ ഭർത്താവിനേയും തന്റേതായി കരുതി അന്യോന്യം ജീവിതത്തിനർത്ഥം നൽകുന്നതായി വിചാരിക്കുന്നു. ഇതാണു് ദാരേഷണ. ജീവിതത്തിന്റെ മുഴുവൻ അർത്ഥവും മക്കളിലും അവരുടെ ഉദ്ഗതിയിലും കാണുന്നതാണു പുത്രേഷണ. തനിക്കും തന്റെ അനന്തരതലമുറയിലുള്ളവർക്കുമെല്ലാം അദ്ധ്വാനം കൂടാതെ ജീവിക്കത്തക്കവണ്ണം സമ്പത്തു് കൂട്ടിവെയ്ക്കുന്നതാണു് ജീവിതത്തിനർത്ഥം നൽകുന്നതെന്നു വിചാരിക്കുന്നതാണു വിത്തേഷണ. മൂന്നു് ഏഷണകളെപ്പററി മാത്രമേ പറഞ്ഞുപോരാറുള്ളൂ എങ്കിലും സ്വന്തം അഭിപ്രായങ്ങളോടും ആശയങ്ങളോടുമുള്ള മമത, സ്വന്തം ഇഷ്ടാനിഷ്ടങ്ങളോടുള്ള മമത, സ്വന്തം വർഗ്ഗം, ജാതി, മതം, രാജ്യം എന്നിവയോടെല്ലാം ഉള്ള മമത, ഇതൊക്കെ ഏഷണകളിൽ പെടുന്നതാണു്. സത്യാന്വേഷി ഇതൊക്കെ വർജ്ജിക്കേണ്ടതുമാണു്. അയാൾക്കു് ഒന്നിനോടും താത്പര്യമില്ല എന്നല്ല അർത്ഥം. അയാളുടെ പരമമായ താത്പര്യം സത്യത്തോടാണു്, ആത്മാവിനോടാണു് എന്നു മാത്രം. സത്യം അറിഞ്ഞു കഴിയുമ്പോഴാകട്ടെ, ആത്മരസം അനുഭവമായിത്തീരുമ്പോഴാകട്ടെ, അയാൾ കാണുന്നതു് എന്റേതെന്നു നേരത്തേ കരുതിയിരുന്നവയെല്ലാം ആ ആത്മസത്യത്തിൽ പ്രതീതമാകുന്ന ഭാവരൂപങ്ങളാണു്, ആത്മാവിൽ നിന്നും അതൊന്നും അന്യമല്ല എന്നാണു്. 'സർവ്വഭൂതവുമാത്മാവിൽ ആത്മാവിനെയുമങ്ങനെ സർവ്വഭൂതത്തിലും കാണുന്ന' അയാൾക്കു് എന്റേതെന്ന ഒന്നുണ്ടെങ്കിൽ സകലവും എന്റേതാണു്. ഞാൻ ആത്മാവു് തന്നെയാണെന്ന സത്യം അറിയാതെ തനുതയിൽ സ്വയം തളച്ചിടുക കാരണമാണു് അഹങ്കാരവും മമകാരവും ഉണ്ടാകുന്നതും, സത്യാവബോധത്തിനു നിർമ്മുക്തതയ്ക്കും അതു തടസ്സമായി തീരുന്നതും. സൂത്രകർത്താവായ ഗുരു ഈ തത്ത്വം ആത്മോപദേശശതകത്തിൽ ഇങ്ങനെ വെളിപ്പെടുത്തിയിരിക്കുന്നു:

തനുവിലഹന്ത ശരീരി തന്റെ സത്താ—
തനുവിലതെന്റെതിതെന്റെതെന്നു സർവം
തനുതയൊഴിഞ്ഞു ധരിച്ചിടുന്നു, സാക്ഷാ—
ലനുഭവശാലികളാമിതോർക്കിലാരും. [2]

'എന്റേ'തെന്നുള്ള ഭാവത്തിനു് സകലതും എന്റേതെന്ന മാനം കൈവരുമ്പോൾ, അവിടെ എന്റേതു് എന്നൊന്നില്ലാതായിത്തീരുന്നു. 'സകലതും' 'ഞാനും' ആയുള്ള അഭേദത ഉണ്ടാകുമ്പോൾ 'ഞാനും' ഇല്ലാതായിത്തീരുകയാണല്ലോ. 'ഞാൻ' ഇല്ലാതായാൽ 'എന്റേതും' ഇല്ല. അതായതു്, ഏകമായ സദ്വസ്തുവാണു് ഉള്ളതെല്ലാം എന്ന അനുഭൂതിയുടെ തലത്തിൽ അഹങ്കാരവുമില്ല മമകാരവുമില്ല. അഹങ്കാരവും മമകാരവും ഉണ്ടാകുന്നതു് അസത്യത്തിന്റെ തലത്തിലാണെന്നർത്ഥം. അസത്യത്തിന്റെ തലത്തിലുള്ളതെല്ലാം പ്രതീതികളാണു്. പ്രതീതികളെല്ലാം ഉണ്ടാകുന്നതു് അധിഷ്ഠാനമായ സദ്വസ്തുവിലാണു. ആ സദ്വസ്തുവാണു് ആത്മാവു്. അതിൽ നിന്നു വേറിട്ടു് അഹങ്കാരത്തിനും മമകാരത്തിനും ഉണ്മയില്ല. ഉണ്മയുള്ളതു് ആത്മാവിനു മാത്രം. അതുകൊണ്ടു് സൂത്രത്തിൽ പറയുന്നു, 'അഹം മമേതി വിജ്ഞാതഃ മത്തോ നാന്യഃ'.

## സൂചനകൾ

1. Fritjof Capra, *The Turning Point*, Hamingo, Glasgow, 1988. p.76
2. ആത്മോപദേശശതകം 48

## സൂത്രം 17

### തദ്വത് തസ്മാത്

| | |
|---|---|
| തദ്വത് | = അപ്രകാരം തന്നെ |
| തസ്മാത് | = അതിൽ നിന്നും (ബ്രഹ്മത്തിൽ നിന്നും) അന്യമല്ല. |

['അഹം', 'മമ' എന്നറിയപ്പെടുന്നതു് അതേ പ്രകാരം തന്നെ ബ്രഹ്മത്തിൽ നിന്നും അന്യമല്ല.]

കഴിഞ്ഞ രണ്ടു സൂത്രങ്ങളും കൂടി ഈ സൂത്രത്തിനോടു ചേർത്തു വായിച്ചാൽ അതിൻെറ സാരം ഇങ്ങനെയിരിക്കും: സത്തും അസത്തും അന്യോന്യം കാരണവും കാര്യവും ആയിരിക്കുകയാൽ 'അഹം' 'മമ' എന്നറിഞ്ഞു പോരുന്നതെല്ലാം എന്നിൽനിന്നു് (ആത്മാവിൽ നിന്നു്) അന്യമല്ല. അതേപോലെ തന്നെ ബ്രഹ്മത്തിൽനിന്നും അവ അന്യമല്ല.

ഞാൻ അഥവാ ആത്മാവു്, ബ്രഹ്മം എന്നിവ അഭേദമായിരിക്കുന്ന സദ്വസ്തുവിൽനിന്നും ഭിന്നമായി പ്രപഞ്ചത്തിനും ഉണ്മയില്ല എന്ന അദ്വൈതസിദ്ധാന്തമാണു് ഈ സൂത്രങ്ങളുടെ അന്തസ്സാരം.

പ്രപഞ്ചത്തെ വേദാന്തത്തിൽ 'ഇദം' എന്ന വാക്കുകൊണ്ടു സൂചിപ്പിക്കുമ്പോൾ ബ്രഹ്മത്തെ 'തത്' എന്ന പദം കൊണ്ടാണു സൂചിപ്പിക്കുന്നതെന്നു നേരത്തേ വ്യക്തമാക്കിയതാണല്ലോ. ഇവിടെ പറയുന്ന 'തത്' എന്നതിനെ ദൈവമായി ഭാവനം ചെയ്തുകൊണ്ടു് ഈ മൂന്നു സൂത്രങ്ങളുടെ സാരം 'ദൈവദശക'മെന്ന പ്രാർത്ഥനയിൽ സൂത്രകർത്താവു് ഒരു അർത്ഥനയുടെ രൂപത്തിൽ ഇങ്ങനെ പറഞ്ഞിരിക്കുന്നു:

ഒന്നൊന്നായെണ്ണിയെണ്ണിത്തൊ–
ട്ടെണ്ണും പൊരുളൊടുങ്ങിയാൽ
നിന്നിടും ദൃക്കുപോലുള്ളം
നിന്നിലസ്പന്ദമാകണം. 1

ഒന്നൊന്നായി എണ്ണി എടുക്കാവുന്നതെല്ലാം അഹങ്കാരത്തിൻെറയും മമകാരത്തിൻെറയും തലത്തിൽ പെട്ട അസത്താണു്. സൂക്ഷ്മമായി ചിന്തിച്ചു നോക്കുമ്പോൾ അതൊന്നും തന്നെ തന്നി

നിന്നന്യമല്ല എന്നു വെളിപ്പെട്ടു കിട്ടുന്നു. ആ 'താനോ', നിന്നിൽ (ദൈവത്തിൽ, ബ്രഹ്മത്തിൽ) വിലീനമായി അസ്പന്ദമായിത്തീരുന്ന അദ്വൈതാനുഭൂതിയായി മാറുകയും ചെയ്യുന്നു.

സത്തിന്റെ വശത്തു നിന്നുകൊണ്ടുള്ള പരിചിന്തനം ആറാം സൂത്രത്തിൽ ആരംഭിച്ചു പന്ത്രണ്ടാം സൂത്രത്തിൽ ചെന്നവസാനിച്ചു. ബ്രഹ്മം തന്നെയാണ ഞാൻ; ബ്രഹ്മം തന്നെയാണ് ഈ പ്രപഞ്ചമെല്ലാമായിരിക്കുന്നതു് എന്ന നിഗമനത്തിലാണ് അതു ചെന്നു നിന്നതു്. അസത്തിന്റെ വശത്തു നിന്നുകൊണ്ടുള്ള പരിചിന്തനം ഈ സൂത്രത്തിൽ വന്നവസാനിക്കുന്നതു്, ഞാനും ഈ ലോകവും ബ്രഹ്മത്തിൽ നിന്നും അന്യമല്ല എന്ന നിലപാടിലാണ്. ഈ രണ്ടു നിഗമനങ്ങളെ ചേർത്തു വച്ചു ധ്യാനവിഷയമാക്കുമ്പോഴുള്ള അനുഭൂതിയാണ് അദ്വൈതദർശനം. സത്, ചിത്, ആനന്ദം എന്നോ, ഓം തത്സത് എന്നോ ഒക്കെ വാക്കുകൊണ്ടു പ്രതിഫലിപ്പിക്കുവാൻ ശ്രമിക്കാറുണ്ടെങ്കിലും, ആ അനുഭൂതി ഒരു വാക്കിന്റെയും പരിധിയിൽ ഒതുങ്ങി നില്ക്കുന്നില്ല. ഒരാശയത്തിന്റെയും പരിധിയിൽ ഒതുങ്ങി നില്ക്കുന്നില്ല. അതിരററ വിശ്വവീര്യമായി തന്നിൽത്തന്നെ നിറഞ്ഞു തുളുമ്പുന്ന അതു് തന്നിൽ തന്നെ സകലതിനെയും സൃജിതമാക്കുകയും, തന്നിലേക്കു തന്നെ വിലയിപ്പിക്കുകയും ചെയ്തുകൊണ്ടിരിക്കുന്ന പ്രക്രിയ അനന്തമായി തുടരുന്നു. ആധുനികശാസ്ത്രത്തിൽ അതിനോടു സമാനതയുള്ളതെന്നു പറയാവുന്ന ഒരു സങ്കല്പം ഇപ്പോൾ രൂപം കൊണ്ടിട്ടുണ്ടു്—ശൂന്യാകാശത്തിലുണ്ടാകുന്ന ചുളിവുകൾ.

ബ്രഹ്മസത്യത്തിൽ നിന്നു വേറല്ലാതെ അതിൽ തന്നെ പ്രതീതമാകുന്ന 'ഞാൻ' ഒന്നല്ല, എണ്ണമററതാണ്. എൻേറതെന്നു പറയാവുന്ന തരത്തിൽ അതിൽ പ്രതീതമാകുന്ന ലോകവും ഒന്നല്ല, എണ്ണമററതാണ്. പുരാതനരായ ഋഷിമാരുടെ ശൈലിയിൽ അനേകം ലോകങ്ങൾ എന്നു പറഞ്ഞാലും ശരി, ആധുനികശാസ്ത്രജ്ഞന്മാരുടെ ഭാഷയിൽ സദാ വികസിച്ചുകൊണ്ടിരിക്കുന്ന ശൂന്യമായ അനന്തവിഹായസ്സിൽ തത്തിക്കളിക്കുന്ന എണ്ണിയാലൊടുങ്ങാത്ത നക്ഷത്രസമൂഹങ്ങൾ എന്നു പറഞ്ഞാലും ശരി, രണ്ടും മനുഷ്യമേധസ്സു പിടി തരുന്നതല്ല.

## വേദാന്തവും ആധുനികശാസ്ത്രവും

ആധുനികഭൗതികശാസ്ത്രവും വേദാന്തവും ഒരു തരത്തിൽ സമാനതയുള്ളതാണ്. സത്യം കണ്ടെത്തുക എന്നുള്ളതാണ് രണ്ടി

ൻെറയും ലക്ഷ്യം. ഈ വിശ്വത്തിൻെറ സ്വരൂപമെന്തു്, അതുണ്ടായതെങ്ങനെ, എന്നാണു രണ്ടും അന്വേഷിക്കുന്നതു്. പ്രപഞ്ചത്തിനു് ആദികാരണമായിരിക്കുന്നതു് ഒരൊററ സത്യമാണെന്നും രണ്ടും അംഗീകരിക്കുന്നു. വേദാന്തം ആ സത്യത്തെ ബ്രഹ്മമെന്നു വിളിക്കുന്നു. ഭൗതികശാസ്ത്രം അതിനെ ഊർജ്ജമെന്നു വിളിക്കുന്നു എന്നു മാത്രം. ഇത്രയും വച്ചുകൊണ്ടു ആധുനികരായ പഠിതാക്കളിൽ ചിലരെങ്കിലും വേദാന്തി പറയുന്ന ബ്രഹ്മം തന്നെയാണു് ഭൗതികശാസ്ത്രജ്ഞൻ പറയുന്ന ഊർജ്ജം എന്നു ധരിക്കാനിടയായിട്ടുണ്ടു്. അതുകൊണ്ടു് ഈ രണ്ടു സങ്കല്പങ്ങളും വകതിരിച്ചറിയേണ്ടതു് ആവശ്യമാണു്.

ബ്രഹ്മം, ഊർജ്ജം എന്നീ രണ്ടു വാക്കുകളും വ്യത്യസ്ത സ്വഭാവമുള്ള രണ്ടു പഠനസമ്പ്രദായങ്ങളുടെ കേന്ദ്രസ്ഥാനത്തിരിക്കുന്ന സാങ്കേതിക സംജ്ഞകളാണു്. ഓരോന്നിനും അർത്ഥമുള്ളതു് അതാതു് ശാസ്ത്രത്തിൻെറ സന്ദർഭത്തിൽ മാത്രമാണു്. അതായതു്, വേദാന്തത്തിൻെറ സന്ദർഭത്തിൽ ഊർജ്ജസങ്കല്പം പ്രസക്തമല്ല. ഭൗതികശാസ്ത്രത്തിൻെറ സന്ദർഭത്തിൽ ബ്രഹ്മസങ്കല്പവും പ്രസക്തമല്ല. അങ്ങനെ നോക്കുമ്പോൾ ഈ രണ്ടു സങ്കല്പങ്ങളും തുല്യമാണെന്നു കരുതുന്നതു് രണ്ടു ശാസ്ത്രത്തിനും നിരക്കാത്തതായി വരും. ശാസ്ത്രബുദ്ധ്യാ ചിന്തിക്കുന്നവർ ചെയ്യേണ്ടതു് ഒരു ശാസ്ത്രത്തിലെ സാങ്കേതികസംജ്ഞയെ ആ ശാസ്ത്രത്തിൻെറ സന്ദർഭത്തിൽ വച്ചു പൂർണ്ണമായി മനസ്സിലാക്കുകയും, മറെറാരു ശാസ്ത്രത്തിൽ വരുന്ന മറെറാരു സംജ്ഞയോടു് അതിനെ കൂട്ടിക്കുഴയ്ക്കാതിരിക്കുകയും ചെയ്യുകയാണു്. അവ തമ്മിലുള്ള താരതമ്യപഠനം നല്ലതാണു് താനും.

ഈ രണ്ടു സങ്കല്പങ്ങളിലും സമാനമായിട്ടു് ഒന്നുമില്ലെന്നല്ല. സത്യം ഇന്ദ്രിയഗോചരമല്ല എന്നതു വേദാന്തികൾക്കും ഭൗതികശാസ്ത്രജ്ഞന്മാർക്കും സമ്മതമാണു്. വേദാന്തി പറയുന്ന ബ്രഹ്മം ഇന്ദ്രിയങ്ങൾക്കും മനസ്സിനും ഗോചരമല്ല. ഊർജ്ജതന്ത്രജ്ഞൻെറ കാഴ്ചപ്പാടനുസരിച്ചു് സത്യത്തെ നേരിട്ടു കാണണം. എന്നാൽ അതേ ശാസ്ത്രജ്ഞൻ തന്നെ സിദ്ധാന്തിക്കുന്ന ക്വാർക്സ് 'Quarks) ന്യൂട്രിനോ (Nutrino) മ്യൂയോൺ (Muon) ഗ്ലൂവോൺ (Gluon) എന്നിങ്ങനെയുള്ള സൂക്ഷ്മാത് സൂക്ഷ്മതരമായ ഊർജ്ജരേണുക്കൾ ശാസ്ത്രജ്ഞൻെറ കണക്കുക്കൂട്ടലുകളിൽ ഇരിക്കുന്നതല്ലാതെ ആരും കണ്ടിട്ടില്ല. ഇതിൽ ചിലതിനൊക്കെ സെക്കൻറിൻെറ

ലക്ഷത്തിലൊരംശം സമയത്തെ ആയുസ്സേ ഉള്ളൂ താനും. അതു പോലെത്തന്നെ, ഭൗതികശാസ്ത്രജ്ഞൻ പറയുന്നു, ഊർജ്ജത്തിനു ണ്ടായ ഭാവാന്തരങ്ങളാണ് ഈ വിശ്വാകാരം പൂണ്ടിരിക്കുന്ന തെന്നു്. വേദാന്തിയും പറയുന്നു, ബ്രഹ്മത്തിൽ സ്വയം പ്രതീത മായ ഭാവരൂപമാണു പ്രപഞ്ചമെന്നു്. രണ്ടു സമ്പ്രദായവും തമ്മി ലുള്ള സമാനത ഇവിടെ അവസാനിക്കുന്നു. പിന്നെ രണ്ടു കൂട്ടരും പോകുന്നതു് രണ്ടു വഴിക്കാണു്.

## മാർഗ്ഗങ്ങൾ വേറെ

ഭൗതികശാസ്ത്രം സത്യം കണ്ടെത്താൻ നോക്കുന്നതു നമുക്കു കണ്ടറിയാവുന്ന തരത്തിൽ വെളിയിലിരിക്കുന്ന വസ്തുക്കളെയും വസ്തുതകളെയും പരിശോധിച്ചുകൊണ്ടാണു്. വേദാന്തമാകട്ടെ, വെളിയിലേക്കു നോക്കാതെ അന്തർമുഖമായ ആത്മാന്വേഷണ മാണു നടത്തുന്നതു്. ലോകത്തിന്റെ ഭൗതികമായ അസ്തിത്വ മാണു് ഭൗതികശാസ്ത്രത്തിന്റെ ചിന്താവിഷയം. ഭൗതികദ്ര വ്യത്തിന്റെ (matter) മൗലികസ്വഭാവം എന്ന നിലയിൽ അതിൽ നിന്നും വിശ്വം രൂപം കൊണ്ടതെങ്ങനെയെന്നാണതു് അന്വേഷിക്കുന്നതു്. ഭൗതികദ്രവ്യമാണു സകലതിനും ആധാ രം എന്ന ഒരു മുൻവിധി ഈ അന്വേഷണത്തെ അടിമുടി പരി മിതമാക്കുന്നുണ്ടു് എന്നതു ഭൗതികശാസ്ത്രജ്ഞന്മാരുടെ തന്നെ ശ്രദ്ധയിൽ പെട്ടിട്ടുള്ളതായി കാണുന്നില്ല. ബിഗ് ബാങ്ങ് (Big-Bang) എന്ന ഒരു വലിയ പൊട്ടിത്തെറിയിൽ നിന്നാണു ഭൗതികദ്രവ്യമുണ്ടായതു് എന്ന സിദ്ധാന്തത്തിലാണു് ഭൗതികശാ സ്ത്രജ്ഞന്മാർ എത്തി നിൽക്കുന്നതു്. ആ പൊട്ടിത്തെറിക്കു മുമ്പു ഭൗതികദ്രവ്യം ഉണ്ടായിരുന്നില്ല. അതായതു്, ഒരു ഇല്ലായ്മയിൽ നിന്നാണു് ഭൗതികദ്രവ്യം ഉണ്ടായതെന്ന, ഒരു ശാസ്ത്രത്തിനും ഒരു യുക്തിക്കും നിരക്കാത്ത, സിദ്ധാന്തം അവർക്കു സ്വീകരിക്കേണ്ടി വന്നു. എന്തു സാധനമാണു പൊട്ടിത്തെറിച്ചതെന്നു ചോദിക്കേ ണ്ടെന്നും അവർ തീരുമാനിച്ചു. അപ്പോഴാണു ഭൗതികദ്രവ്യത്തിൽ നിന്നും ഭൗതികമല്ലാത്ത ബോധം എങ്ങനെ ഉണ്ടായി എന്ന കീ റാമുട്ടി പൊന്തിവന്നതു്. തലച്ചോറെന്ന ഭൗതികദ്രവ്യത്തിൽ നടക്കുന്ന ജൈവികമായ ഊർജ്ജസംചാലനങ്ങളും രാസപ്രവർത്ത നങ്ങളും മുഖാന്തരം ഉണ്ടാകുന്ന ഒന്നാണു ബോധം എന്ന വ്യാഖ്യാ നം നല്കി അവർ തൃപ്തിപ്പെട്ടു. ബോധം തലച്ചോറിലല്ല സ്ഥിതി ചെയ്യുന്നതു്, മറിച്ചു് തലച്ചോറു് ബോധത്തിലാണു സ്ഥിതിചെ

യുന്നതെന്ന വാദം ഉന്നയിച്ചാൽ ശാസ്ത്രജ്ഞന്മാർ അതിനെ പാടേ തള്ളിക്കളയുമെന്നുണ്ടെങ്കിലും, എന്തു ന്യായപ്രകാരമാണ് അതിനെ തള്ളിക്കളയുന്നതെന്നു പറയുകയില്ല. ബോധത്തിൽ നടക്കുന്ന അനന്തമായ വ്യാപാരങ്ങളുടെയും മററും തലത്തിലേക്കു കടക്കുമ്പോൾ തലച്ചോറിൽ നടക്കുന്ന ഭൗതികമാററങ്ങൾ എന്തൊക്കെയാണെന്നു കണ്ടെത്താനുള്ള ശ്രമം നടത്തുന്നതിനപ്പുറമുള്ളതെല്ലാം ഭൗതികശാസ്ത്രത്തിന്റെ പരിധിക്കു പുറത്തുള്ളതാണെന്ന ന്യായം പറഞ്ഞ് അവർ മാററി വെയ്ക്കും. എന്നാൽ ഈ മാനസിക വ്യാപാരങ്ങളൊക്കെ ജീവിതത്തെ നയിക്കുന്നതും അതിനർത്ഥം നൽകുന്നതുമായ മുഖ്യഘടകങ്ങളുമാണ്. ചുരുക്കിപ്പറഞ്ഞാൽ, ജീവിതത്തെ സംബന്ധിക്കുന്ന എല്ലാ അംശങ്ങളെയും ചേർത്തു വച്ചു സമഗ്രമായി പഠിക്കുക എന്നതല്ല ഭൗതികശാസ്ത്രജ്ഞന്റെ ലക്ഷ്യം. ഏതു പ്രതിഭാസം കണ്ടാലും അതിന്റെ ഭൗതികമായ അടിസ്ഥാനമെന്ത് എന്നന്വേഷിക്കുന്നതിൽ മാത്രം അതു് ഒതുങ്ങി നില്ക്കുന്നു. ഇത്തരം അന്വേഷണരീതി പരിചയിച്ച്, അതാണു ശാസ്ത്രീയം എന്ന ധാരണക്കു വശപ്പെട്ടുപോയവരാണ് മിക്ക ആധുനികശാസ്ത്ര പഠിതാക്കളും. കാളിദാസകവിത ആസ്വദിക്കുമ്പോഴും അതിന്റെ ഭൗതികമായ അടിത്തറ എന്തെന്ന് അവർ അന്വേഷിച്ചെന്നിരിക്കും!

എന്നാൽ വേദാന്തചിന്തയാകട്ടെ, ഇങ്ങനെയുള്ള ഒരു പരിമിതിയും അതിന്റെ അന്വേഷണമേഖലക്കു കല്പിക്കുന്നില്ല. ഒന്നും അതിന്റെ ചിന്താമണ്ഡലത്തിനു പുറത്തല്ല. ഭൗതികമെന്നും ആത്മീയമെന്നും അതു നത്യത്തെ വകതിരിക്കുന്നില്ല. കാര്യം വേറെ, കാരണം വേറെ എന്നവർ കരുതുന്നില്ല. ചിത്തു വേറെ, ജഡം വേറെ എന്നവർ കാണുന്നില്ല. ജീവിതത്തെയും വിശ്വത്തെയും സംബന്ധിച്ചു സങ്കല്പിക്കാവുന്നതും അല്ലാത്തതുമായ സകലതും അതിന്റെ അന്വേഷണപരിധിയിൽ പെടുന്നു. ഇങ്ങനെ മൗലികമായി വളരെ വ്യത്യസ്തസ്വഭാവമുള്ളതാണ് ആധുനികശാസ്ത്രത്തിന്റെയും വേദാന്തത്തിന്റെയും അന്വേഷണമേഖലകൾ.

## ലക്ഷ്യങ്ങൾ വെവ്വേറെ

ഭൗതികശാസ്ത്രത്തിന്റെ ലക്ഷ്യം ഭൗതികലോകത്തെ സംബന്ധിച്ച്, പരീക്ഷിച്ചും നിരീക്ഷിച്ചും അറിയാവുന്ന വിശദവും

സൂക്ഷ്മവുമായ അറിവുണ്ടാക്കിത്തരുക എന്നതാണ്. ഇതുവരെ ഈ ലോകത്തെപ്പററി കണ്ടെത്തിയിട്ടുള്ള അറിവുകളോട് ഓരോ പുതിയ അറിവും ചേർത്തു വച്ചു വികസിപ്പിച്ച് അതിനെ ഏതെങ്കിലും തരത്തിൽ ജീവിതത്തിലെ പ്രായോഗിക കാര്യങ്ങൾക്ക് പ്രയോജനപ്പെടുത്താനാവുമോ എന്ന് അന്വേഷിക്കുന്നതും അതിന്റെ ലക്ഷ്യത്തിൽപെടുന്നു. അതാണ് ടെക്നോളജി (technology) അഥവാ സാങ്കേതികവിദ്യ എന്നറിയപ്പെടുന്നത്. ശാസ്ത്രത്തിന്റെയും സാങ്കേതികവിദ്യയുടെയും വികാസംകൊണ്ട് മനുഷ്യന്ന കൈവന്നിട്ടുള്ള നേട്ടങ്ങൾ നിരവധിയാണ്; ജീവിതത്തിലെ വിവിധ വശങ്ങളെ സ്പർശിക്കുന്നവയാണ്. എന്നാൽ പലതരം സൗകര്യങ്ങൾ വർദ്ധിപ്പിക്കുന്നതോടൊപ്പം തന്നെ ജീവിതത്തിന്റെ പ്രശ്നസങ്കുലതയേയും അതു വർദ്ധിപ്പിച്ചിട്ടുണ്ടെന്നു പറയാതെ നിവൃത്തിയില്ല. പുതിയ നേട്ടങ്ങൾ കൈവരുത്തുന്നതോടൊപ്പം പുതിയ പ്രശ്നങ്ങളും അതു സൃഷ്ടിക്കുന്നു. മനുഷ്യരാശിയേയും ഭൂഗോളത്തെ ആകവേയും ഉന്മൂലനം ചെയ്യാൻ കഴിവുള്ള അണുവായുധങ്ങളുടെ കൂമ്പാരം ഉണ്ടാക്കി വച്ച് അതിൽ അഭിമാനം കൊള്ളുന്നതിലാണ് ഈ നേട്ടങ്ങൾ ചെന്നെത്തിയിരിക്കുന്നതെന്നു മാത്രം. ഒരു പ്രശ്നത്തിനു പരിഹാരം കണ്ടെത്തുമ്പോൾ അതു മററൊരു പ്രശ്നത്തിനു വഴിമരുന്നിടുന്നു. ഓരോ പുതിയ പ്രശ്നത്തിനും പരിഹാരം കണ്ടെത്തുന്നത്, ഭൗതികമായ ഉണ്മയുടെ കൂടുതൽ കൂടുതൽ സൂക്ഷ്മമായ വശങ്ങളെപ്പററി നേടിയ വിജ്ഞാനത്തിന്റെ അടിസ്ഥാനത്തിലാണ്. അനന്തമായി നീണ്ടുപൊയ്ക്കൊണ്ടിരിക്കുന്ന ഈ വിശദാംശവിജ്ഞാനവും അതിന്റെ വെളിച്ചത്തിൽ കണ്ടെത്തുന്ന പ്രശ്നപരിഹാരങ്ങളും, മനുഷ്യൻ ജീവിതത്തിൽ നേരിടുന്ന അടിസ്ഥാനപരമായ പ്രശ്നങ്ങൾക്കും പ്രതിസന്ധികൾക്കുമുള്ള പരിഹാരമായിത്തീരാനുള്ള സാധ്യത ഒട്ടുംതന്നെ കാണുന്നതുമില്ല. കണ്ണുകൾക്കോ മററ് ഇന്ദ്രിയങ്ങൾക്കോ ഗോചരമല്ലാത്തതാണ് ആത്യന്തികമായ സത്യമെന്നു സമ്മതിക്കേണ്ടി വരുന്ന സന്ദർഭം വരുമ്പോൾ ഭൗതികശാസ്ത്രം പതറുന്നതു കാണാം. അങ്ങനെയൊന്നു സമ്മതിച്ചുകൊടുത്താൽ അത് അശാസ്ത്രീയമായിപ്പോവുകയില്ലേ എന്നതാണു ഭയം.

ഇതിൽ നിന്നൊക്കെ വ്യത്യസ്തമാണു വേദാന്തചിന്തയുടെ ലക്ഷ്യം. താനായി രൂപം പൂണ്ടിരിക്കുന്നത് ആത്യന്തികമായ ഏതൊരു സത്യമാണോ അതു കണ്ടെത്തണം. ആ സത്യം തന്നെ

യാണ് ഈ വിശ്വത്തിലുള്ള സകലതിലും ആത്യന്തിക സത്യമായിരിക്കുന്നതെന്നും കണ്ടെത്തും. വാസ്തവത്തിൽ ആ സത്യം തന്നെയാണ് ഞാൻ എന്നു ബോധ്യപ്പെടും. ആ സത്യം തന്നെയാണു ജീവിതത്തിന്റെ അത്ഥമായിരിക്കുന്നതെന്ന് സാക്ഷാത്കരിക്കുകയാണു വേദാന്തത്തിന്റെ ലക്ഷ്യം. ചിന്താപരമായ ഔത്സുക്യം ജനിപ്പിക്കുന്ന പ്രശ്നങ്ങൾക്കു പരിഹാരം കണ്ടെത്തി വ്യക്തമായ ഒരു ബൗദ്ധികധാരണയിൽ എത്തിച്ചേരുക മാത്രമല്ല വേദാന്തത്തിന്റെ ലക്ഷ്യം. താൻ അന്വേഷിക്കുന്ന സത്യം തന്നെയാണു താനായി രൂപം പൂണ്ട് ഇവിടെ ഇരിക്കുന്നതെന്ന് നേരിട്ടുള്ള സത്യദർശനാനുഭൂതി നല്കുന്ന അവാച്യമായ നിർമ്മുക്തത അനുഭവഗോചരമായിത്തീരുന്നിടത്താണു വേദാന്തിയുടെ അന്വേഷണം സഫലമായിത്തീരുന്നതു്. ഇതു കേവലം അപരോക്ഷമായ അനുഭൂതി മാത്രമാണ്. മററു പരീക്ഷണങ്ങളോ നിരീക്ഷണങ്ങളോ ആവശ്യമില്ല. അതിൽ സ്വീകരിച്ചിരിക്കുന്ന ചിന്താപദ്ധതിയും ഈ ലക്ഷ്യപ്രാപ്തിക്ക് അനുയോജ്യമാണ്. അതിനു് അതിന്റേതായ ഒരു ശാസ്ത്രീയതയുണ്ട്. പരീക്ഷണനിരീക്ഷണങ്ങളെ അടിസ്ഥാനമാക്കിയുള്ളതല്ലെന്നു മാത്രം. ഒരു ശാസ്ത്രമെന്നു കണക്കിലെടുത്തുകൊണ്ടു അതിനു നല്കിയിട്ടുള്ള പേരു് ബ്രഹ്മവിദ്യ (The Science of the Absolute)എന്നാണ്.

വേദാന്തവും ഭൗതികശാസ്ത്രവും വിശ്വത്തിന്റെ ഭൗതികവും ചേതനാത്മകവുമായ വശങ്ങളെ രണ്ടു വ്യത്യസ്ത കാഴ്ചപ്പാടുകളിൽ നിന്നുകൊണ്ടു മനസ്സിലാക്കാൻ ശ്രമിക്കുന്നു. എല്ലാററിനും ആധാരം ഭൗതികദ്രവ്യമാണെന്നു കാണുന്ന ഭൗതികശാസ്ത്രം ചേതനയെയും ഒരു ഭൗതിക പ്രതിഭാസമായി കണക്കാക്കുന്നു. ഈ വിശ്വം മുഴുവൻ, തരംഗമെന്നോ രേണുവെന്നോ പറയാനാവാത്ത ഊർജ്ജത്തിന്റെ തുടിപ്പിൽ നിന്നും രൂപംകൊണ്ടതാണെന്നു അവർ സിദ്ധാന്തിക്കുന്നു. എന്നാൽ ഊർജ്ജിതമായി തുടിക്കുന്ന ആ സാധനമെന്താണെന്നു് അവർ പറയുന്നില്ല. ശാസ്ത്രജ്ഞന്മാരുടെ ഇടയിലുമുണ്ടായിരുന്നു അനുഭൂതിസമ്പന്നന്മാരായ യോഗികളെപ്പോലെയുള്ളവർ. ആൽബെട്ട് ഐൻസ്റ്റീൻ അങ്ങനെയുള്ള ഒരു മഹാപുരുഷനായിരുന്നു. സത്യത്തിന്റെ അചിന്ത്യത കണ്ടു് അത്ഭുതം കൂറിയ അവർ പറഞ്ഞു ,'അതാണു് ദൈവം!' എന്നു്.

ശാസ്ത്രജ്ഞനായാലും ദാർശനികനായാലും അന്വേഷിക്കുന്നതു സത്യമാണ്. ആ സത്യത്തിൽ തന്നെ പെട്ടതാണ് അന്വേ

ഷകനും. അതുകൊണ്ട് അന്വേഷകനെ അന്വേഷണവിഷയ ത്തിനു പുറത്തു നിറുത്തിക്കൊണ്ടുള്ള അന്വേഷണം ഒരിക്കലും പൂർണ്ണമാവുകയില്ല. എന്നാലും എല്ലാ ഭൗതികശാസ്ത്രങ്ങളും ചെ യ്യുന്നതു് അന്വേഷകനെ (ശാസ്ത്രജ്ഞനെ) മാററി നിറുത്തിക്കൊ ണ്ടുള്ള സത്യാന്വേഷണമാണ്. ജീവശാസ്ത്രം ജീവനെ (bios) സംബന്ധിച്ചുള്ള പഠനമാണെന്നാണ് വെയ്പ്. 'ബയോളജി' (Biology)), എന്ന വാക്കിന് അതാണര്ത്ഥം. എന്നാൽ ജീവി ച്ചിരിക്കുന്നവയിലെ ജീവൻ ഒഴികെയുള്ള സകലതിനെപ്പററിയും ആ ശാസ്ത്രം പഠിക്കും. ജീവൻ ജീവശാസ്ത്രത്തിൻെറ അന്വേഷണ മേഖലയ്ക്കു പുറത്താണ്. അതുപോലെയുള്ള മറെറാരു ശാസ്ത്രമാ ണു സൈക്കോളജി. 'സൈക്കി'യെ (psyche) സംബന്ധിക്കു ന്ന ശാസ്ത്രമാണതു്. 'സൈക്കി' എന്നാൽ ചേതന എന്നര്ത്ഥം. എന്നാൽ സൈക്കോളജി എന്ന ശാസ്ത്രമാകട്ടെ, ചേതനാവൃത്തി കൾ നടക്കുമ്പോൾ ശരീരത്തിൻെറ സൂക്ഷ്മാംശങ്ങളിൽ, വിശേ ഷിച്ചും തലച്ചോറിൽ, ഉണ്ടാകുന്ന മാററങ്ങളാണ് പഠനവിധേയ മാക്കുന്നതു്. യഥാര്ത്ഥ 'സൈക്കി'യെപ്പററി സൈക്കോളജിസ്റ്റി നു ഒന്നും അറിയില്ല. അതുപോലെ തന്നെയാണ് ഫിസിക്സും. സകലതിനും ആധാരം ഊര്ജ്ജരൂപത്തിലുള്ള, ദ്രവ്യമെന്നോ, ദ്ര വ്യരൂപത്തിലുള്ള ഊര്ജ്ജമെന്നോ പറയാവുന്ന, ഒന്നാണെന്നു സി ദ്ധാന്തിക്കുമ്പോഴും ശാസ്ത്രജ്ഞനും അയാളുടെ മനസ്സും അതിൽ രൂപപ്പെട്ട ഈ സിദ്ധാന്തവും ഒക്കെ ആ വസ്തുവിൻെറ ഭാവരൂപം മാത്രമാണെന്നു സമ്മതിക്കേണ്ടിവരും. അന്വേഷകനെ അഥവാ പ്രമാതാവിനെ അന്വേഷണവിഷയത്തിൽ നിന്നു് അഥവാ പ്ര മേയത്തിൽ നിന്നു വേറിട്ടല്ലാതെ കാണ്ടുകൊണ്ട് സത്യാന്വേഷ ണം നടത്തുന്ന ഒരു ശാസ്ത്രമാണു വേദാന്തം. പ്രമാതാവായും പ്ര മേയമായും കാണപ്പെടുന്നതു് ആത്യന്തികമായ ഒരൊററ സത്യം തന്നെയാണ്. ആ സത്യമാണ് ആത്മാവ്. ആ സത്യമാണു ബ്രഹ്മം. ഇതാണ് വേദാന്തത്തിൻെറ നിലപാട്.

ആത്യന്തികമായി ആ സത്യത്തിനു മാത്രമേ ഉൺമയുള്ളു. അതുകൊണ്ടതു സദാത്മകമാണ്. ആ ഉൺമയുടെ സ്വരൂപം കേവലവും നിരുപാധികവുമായ അറിവാണ്. അതുകൊണ്ടതു് ചിദാത്മകമാണ്. ആ സത്യമറിയുമ്പോൾ പ്രമാതാവായിരി ക്കുന്ന താനും സന്മയവും ചിന്മയവും ആയ ആ പൊരുളിൻെറ ഒരു സ്ഫുരണം മാത്രമാണെന്നും, അതിൽനിന്നു വേറിട്ടു തനി

ക്കു് ഉൺമയില്ലെന്നും, ആ സത്യം തന്നെയാണു താനെന്നും കണ്ടു്, അതിലമർന്നു്, അതിന്റെ നിർവൃതികൊണ്ടു നിറയും. സന്മയവും ചിന്മയവുമായിരിക്കുന്ന തന്നിലെ പൊരുൾ ആനന്ദമയവും കൂടിയാണെന്ന അനുഭവം ഉണ്ടാകും. ഇങ്ങനെ സച്ചിദാനന്ദമയമായ സത്യത്തെ അന്വേഷിച്ചു് തുടങ്ങി, താൻ ആ സച്ചിദാനന്ദം തന്നെയാണെന്ന സാക്ഷാത്കാരത്തിൽ വേദാന്തചിന്ത ചെന്നവസാനിക്കുന്നു. എന്നാൽ സത്യത്തിന്റെ ചിന്മയതയും ആനന്ദമയതയും ആധുനികഭൗതികശാസ്ത്രം കണക്കിലെടുക്കുന്നില്ല. സദംശത്തെ മാത്രമേ അതു കണക്കിലെടുക്കുന്നുള്ളു. സദംശം എന്നാൽ ഉണ്മയാണല്ലോ. സദംശത്തിലെ തന്നെ വെറും ഭൗതികമായ ഉണ്മയെ മാത്രം മനസ്സിലാക്കുകയും, ഭൗതികതക്കതീതമായ ഉണ്മയെ വിഗണിക്കുകയുമാണു ഭൗതികശാസ്ത്രം ചെയ്യുന്നതു്. അതായതു്, സത്തു്, ചിത്തു്, ആനന്ദം എന്നീ മേഖലകളെ മുഴുവൻ ഉൾക്കൊണ്ടുകൊണ്ടുള്ള സത്യദർശനമാണു വേദാന്തം. ഭൗതികശാസ്ത്രമാകട്ടെ സദംശത്തിലെ ഭൗതികവശത്തിൽ മാത്രം ഒതുങ്ങി നിന്നുകൊണ്ടു് സത്യാന്വേഷണം നടത്തുന്നു. വ്യാപ്തിയിൽ ഇത്രയും വലിയ അന്തരമാണു് ഈ രണ്ടു ശാസ്ത്രങ്ങൾ തമ്മിലുള്ളതു്.

സത്യത്തെ സംബന്ധിച്ചുള്ള രണ്ടു കൂട്ടരുടെയും നിഗമനത്തിലുമുണ്ടു് ഒരു സമാനത. വേദാന്തി കണ്ടെത്തിയ സച്ചിദാനന്ദമയമായ സത്യം അനിർവചനീയമാണു്. ഭൗതികശാസ്ത്രജ്ഞൻ കണ്ടെത്തിയ ഭൗതികസത്യമായ ഊർജ്ജവും അനിർവചനീയമാണു്. അനിയതത്വസിദ്ധാന്തം (Theory of Uncertainty) കാണിക്കുന്നതു് അതാണല്ലോ.

വേദാന്തത്തിന്റെ ഇപ്പറഞ്ഞ നിലപാടു വ്യക്തമാക്കുകയാണു് ഈ സൂത്രം ചെയ്യുന്നതു്. ഉണ്മയുള്ളതും (സത്തു്), അറിയാവുന്നതും അറിവായിരിക്കുന്നതും (ചിത്തു്), സുഖദുഃഖാനുഭവങ്ങളായിരിക്കുന്നതും (ആനന്ദം) എന്ന തരത്തിലാണല്ലോ നമ്മുടെ യഥാതഥമായ അനുഭവങ്ങൾ. ഇവയൊക്കെ സ്വയം അസത്താണു്. അവ ഉണ്ടെന്നുള്ള പ്രതീതി ഉണ്ടാക്കുന്ന സച്ചിദാനന്ദമായ ബ്രഹ്മത്തിൽ നിന്നും വേറിട്ടു് അവയ്ക്കു് ഉണ്മയില്ല. അതുകൊണ്ടു സൂത്രത്തിൽ പറയുന്നു, 'തദ്വത് തസ്മാത്'.

സൂചന

1. ദൈവദശകം 2

# സൂത്രം 18

## ദൃഗ്ദൃശ്യയോഃ സമാനകാലീനത്വാത്

| | | |
|---|---|---|
| ദൃഗ്ദൃശ്യയോഃ | = | ദൃക്കിനും ദൃശ്യത്തിനും |
| സമാനകാലീനത്വാത് | = | സമാനകാലീനത്വം ഉള്ളതുകൊണ്ട് |

[ദൃക്കിനും ദൃശ്യത്തിനും സമാനകാലീനത്വം ഉള്ളതുകൊണ്ട്.]

ഈ സൂത്രകൃതി തുടങ്ങിയതു് 'ബ്രഹ്മൈവാഹം' എന്ന വേദാന്തത്തിന്റെ കേന്ദ്രതത്ത്വം തൊട്ടുകാണിച്ചുകൊണ്ടാണു് രണ്ടാം സൂത്രത്തിൽ ബ്രഹ്മത്തിന്റെ (ആത്മാവിന്റെ) ലക്ഷണം എന്തെന്നും, അതിനെ ഏതെല്ലാം കാഴ്ചപ്പാടുകളിൽ നിന്നുകൊണ്ടു വീക്ഷിക്കാമെന്നുമുള്ള ചോദ്യം ചോദിച്ചു. അടുത്ത രണ്ടു സൂത്രങ്ങളിൽ ആത്മസ്വരൂപലക്ഷണം പറഞ്ഞു. സത്തു്, അസത്തു് എന്നീ രണ്ടു വശങ്ങളിൽ നിന്നുകൊണ്ടുള്ള പരിചിന്തനമാകാമെന്നു് അഞ്ചാം സൂത്രത്തിൽ വ്യക്തമാക്കി. ആറു മുതൽ പന്ത്രണ്ടു വരെ സൂത്രങ്ങളിൽ സത്തിന്റെ വശത്തു നിന്നുകൊണ്ടുള്ള പരിചിന്തനം നടത്തി. അതിന്റെ അവസാനം എത്തിച്ചേർന്ന നിഗമനം ഒന്നാം സൂത്രത്തിൽ തൊട്ടുകാണിച്ച കേന്ദ്രതത്ത്വം തന്നെ. പതിമൂന്നു മുതൽ പതിനെട്ടു വരെ സൂത്രങ്ങളിൽ അസത്തിന്റെ വശത്തു നിന്നുകൊണ്ടുള്ള പരിചിന്തനമാണു നടത്തിയതു്. അവിടെയും എത്തിച്ചേർന്ന നിഗമനം ആദ്യത്തേതു തന്നെ. ആത്മാവിൽ നിന്നു് അന്യമായി ഒന്നുമില്ല എന്ന അന്തിമ നിഗമനത്തിൽ എത്തിച്ചേരാൻ നമ്മെ നിർബന്ധിതരാക്കുന്ന അഞ്ചു ഹേതുക്കൾ ഇതു മുതലുള്ള അഞ്ചു സൂത്രങ്ങളിൽ സൂത്രകർത്താവു് എടുത്തു കാണിക്കുന്നു. ഈ ഹേതുക്കൾ വച്ചുകൊണ്ടു് എത്തിച്ചേരുന്ന നിഗമനം എന്ന തരത്തിൽ വേദാന്തത്തിന്റെ നിലപാടു് ഒന്നുകൂടി ആവർത്തിക്കുകയാണു് അവസാനത്തെ രണ്ടു സൂത്രങ്ങളിൽ ചെയ്യുന്നതു്.

ഒന്നോ ഒന്നിലധികമോ ഹേതുക്കൾ വച്ചുകൊണ്ടു് ഒരു നിഗമനത്തിൽ എത്തിച്ചേരത്തക്കവണ്ണം വാക്യങ്ങളെ ചേർത്തുവച്ചു പറയുന്നതിനെ പാശ്ചാത്യ തർക്കശാസ്ത്രത്തിൽ സില്ലോജിസം (syllogism) എന്നു വിളിച്ചുപോരുന്നു. ഭാരതീയ ന്യായശാസ്ത്ര

ത്തിൽ അതിൻെറ സ്ഥാനത്തുള്ളതു പരാർത്ഥാനുമാനമാണ്. പരാർത്ഥാനുമാനത്തിൽ അഞ്ചു് അവയവങ്ങളുണ്ടാകും. പാശ്ചാത്യ തർക്കശാസ്ത്രത്തിൽ നിഗമനമായിരിക്കും ഏററവും അവസാനം പറയുന്നതു്. ഭാരതീയ തർക്കശാസ്ത്രത്തിലാകട്ടെ പ്രതിജ്ഞ എന്ന തരത്തിൽ നിഗമനം ആദ്യമേ പറയും. അതിനുള്ള ഹേതുവും ഉദാഹരണസഹിതം പിന്നീടു പറയും. അതു വച്ചുകൊണ്ടുള്ള നിഗമനം എന്ന തരത്തിൽ ആദ്യം പറഞ്ഞ പ്രതിജ്ഞ രണ്ടാമതാവർത്തിക്കും. ഒരുദാഹരണം പറയാം: ആ മലയിൽ തീയുണ്ടു് (പ്രതിജ്ഞ). എന്തുകൊണ്ടെന്നാൽ അവിടെ പുക കാണുന്നുണ്ടു് (ഹേതു). പുകയുള്ളിടത്തെല്ലാം തീയുണ്ടു് (വ്യാപ്തി പരാമർശം). അടുക്കളയിൽ പുകയുള്ളപ്പോഴെല്ലാം തീ കാണുന്നതുപോലെ (ദൃഷ്ടാന്തം). അതുപോലെ മലയിലും പുക കാണുന്നുണ്ടു്. അതുകൊണ്ടവിടെ തീയുണ്ടു് (നിഗമനം).*

ദർശനസമ്പ്രദായങ്ങളുടെ പ്രമാണഗ്രന്ഥങ്ങളായ സൂത്രകൃതികളെല്ലാം തർക്കശാസ്ത്രരീതിക്കു് പ്രാമുഖ്യം നല്കുന്നതാണ്. അതുകൊണ്ടു സാവയവമായ പരാർത്ഥാനുമാനത്തിൻെറ രൂപത്തിലാണു് അവയുടെയെല്ലാം പ്രതിപാദനശൈലി. ബാദരായണമഹർഷിയുടെ പുരാതനമായ വേദാന്തസൂത്രവും അതേ ശൈലിയനുസരിച്ചു് എഴുതിയിട്ടുള്ളതാണ്. ആ സൂത്രകൃതിയുടെ തുടക്കത്തിൽ വേദാന്തസിദ്ധാന്തം സംഗ്രഹിച്ചിരിക്കുന്നതു് ഇങ്ങനെയാണ്: (1) അഥാതോ ബ്രഹ്മജിജ്ഞാസാ' (എന്നാൽ ഇനി ബ്രഹ്മത്തെപ്പററി അറിയാനുള്ള ആഗ്രഹമാകാം). (2) 'ജന്മാദ്യസ്യ യതഃ' (ഈ പ്രപഞ്ചത്തിൻെറ ജനനം മുതലായവ യാതൊന്നിൽ നിന്നുണ്ടാകുന്നുവോ അതാണു ബ്രഹ്മം). (8) 'ശാസ്ത്രയോനിത്വാത്'' (ശാസ്ത്രം അതിൻെറ പ്രഭവസ്ഥാനമായിരിക്കുക കാരണം; അഥവാ ശാസ്ത്രത്തിനു് അതു് പ്രഭവസ്ഥാനമായിരിക്കുക കാരണം).

ന്യായശാസ്ത്രത്തിൽ അനുമാനത്തെ സ്വാർത്ഥാനുമാനം, പരാർത്ഥാനുമാനം എന്നു രണ്ടായി തിരിച്ചിരിക്കുന്നു. ഒരിടത്തു പുക കാണുമ്പോൾ അവിടെ തീയുണ്ടെന്നു ബോധ്യം വരുന്നു. മററാരെയും ബോധ്യപ്പെടുത്താനല്ലാതെ അവരവരിൽ സ്വയം നടക്കുന്നതാണ് ഈ അനുമാനപ്രക്രിയ. അതാണു സ്വാർത്ഥാനുമാനം. മറെറാരാളിനു മനസ്സിലാകത്തക്കവണ്ണം അതു പറഞ്ഞു ഫലിപ്പിക്കുന്നതാണ് പരാർത്ഥാനുമാനം. പ്രതിജ്ഞ, ഹേതു, വ്യാപ്തി, ദൃഷ്ടാന്തം, നിഗമനം എന്നീ അവയവങ്ങളോടു കൂടിയതായിരിക്കണം പരാർത്ഥാനുമാനം.

(4) 'തത്തു സമന്വയാത്' (അതാകട്ടെ സമന്വയം മുഖാന്തരം ആയിരിക്കുകയാൽ).

പ്രാചീനമായ ഈ സൂത്രശൈലി തന്നെയാണ് ഗുരുവും ഇവിടെ പിൻതുടരുന്നതു്. അഞ്ചു ഹേതുക്കളെ ഒന്നൊന്നായി നിരത്തി വച്ചിട്ട് അതിൻെറ അടിസ്ഥാനത്തിൽ ആദ്യം പ്രതിജ്ഞയുടെ രൂപത്തിൽ അവതരിപ്പിച്ച വേദാന്തസിദ്ധാന്തം നിഗമനത്തിൻെറ രൂപത്തിൽ ആവർത്തിക്കുന്നു.

'ദൃക്ക്' എന്നാൽ കണ്ണു് എന്നാണു സാധാരണ അർത്ഥം. ദാർശനികചിന്തയുടെ സന്ദർഭത്തിൽ കണ്ടുകൊണ്ടിരിക്കുന്നവൻ, അഥവാ അറിഞ്ഞുകൊണ്ടിരിക്കുന്നവൻ, എന്ന അർത്ഥത്തിലാണ് ഈ വാക്ക് പ്രയോഗിച്ചുപോരാറു്; ഇംഗ്ലീഷിലെ subject എന്ന പദത്തിനു തുല്യമായിട്ടു്. ഏതിനെയാണോ അറിയുന്നതു് അതിനെ അപ്പോൾ ദൃശ്യമെന്നു വിളിക്കും. ഇംഗ്ലീഷിൽ object എന്നും. ഒരു ദൃക്ക് അഥവാ ദ്രഷ്ടാവു് ദ്രഷ്ടാവായിരിക്കുന്നതു് ദൃശ്യത്തെ ദർശിക്കുമ്പോൾ മാത്രമാണു്. ദൃശ്യത്തെ ദർശിക്കാതിരിക്കുമ്പോൾ അയാൾ ദ്രഷ്ടാവല്ല. അതുപോലെ ദൃശ്യം ദൃശ്യമായിരിക്കുന്നതു് അതിനെയൊരു ദൃക്ക് ദർശിക്കുമ്പോഴാണ്. ദർശിക്കപ്പെടാത്ത ദൃശ്യത്തിനു് ദൃശ്യം എന്ന പദവിയില്ല. 'ഇന്ന വസ്തു ഉള്ളതാണു്' എന്നു പറയുന്നതു് അർത്ഥവത്തായിത്തീരുന്നതു് ആ ഉണ്മയെ ദർശിക്കുമ്പോഴാണു്; അറിയുമ്പോഴാണു്. അറിവിൽ പെടാത്ത ഒന്നും ഉള്ളതാണെന്നു് ആർക്കും പറയാൻ സാധിക്കുകയില്ല. ഉള്ളതാണോ ഇല്ലാത്തതാണോ എന്ന പരാമർശം അർത്ഥമുള്ളതായിത്തീരുന്നതു് ദർശിക്കുമ്പോൾ മാത്രമാണു്. ഒരിക്കൽ അറിഞ്ഞു കഴിഞ്ഞ വസ്തുവിനെപ്പററി, അഥവാ ആശയത്തെപ്പററി, ഉള്ള ഓർമ്മ തുടരും—ആദ്യമുണ്ടായ അറിവിൻെറ വെളിച്ചത്തിൽ. നമ്മുടെ അറിവിൽ പെടാതിരിക്കുന്ന ഒരു വസ്തുവിനു് ഉള്ളതായിരിക്കുവാൻ സാധിക്കുകയില്ലേ എന്നു തോന്നിപ്പോകും. നമ്മളറിയുന്നില്ലെങ്കിലും മററാരെങ്കിലും അതറിയുന്നുണ്ടാകും. ആരുമറിയുന്നില്ലെങ്കിലും ആ വസ്തുവിൽ നിറഞ്ഞിരിക്കുന്ന ആത്മസത്യം—ദൈവം—അറിയുന്നുണ്ടാകും. ചുരുക്കത്തിൽ, ദൃക്കുള്ളപ്പോഴേ ദൃശ്യമുള്ളൂ. ദൃശ്യമുള്ളപ്പോഴേ ദൃക്കുള്ളൂ. രണ്ടും സമാനകാലീനമാണു്.

ദൃക്കും ദൃശ്യവും സമാനകാലീനമാണ് എന്നതുകൊണ്ടു് അതിൽ ഒന്നു കാരണവും മറേറതു കാര്യവുമാണെന്നു വരുന്നില്ല.

കാര്യകാരണരൂപത്തിൽ ചിന്തിക്കേണ്ടി വരുകയാണെങ്കിൽ, പതിനഞ്ചാം സൂത്രത്തിൽ പറഞ്ഞതുപോലെ അവ അന്യോന്യം, കാര്യവും കാരണവുമാണ്. ഒരേ സമയം സമാന്തരമായി വർത്തിക്കുന്ന രണ്ടു സത്യങ്ങളാണ് അവ എന്നും അർത്ഥമില്ല. ഒരേ വെള്ളം തന്നെ നീരാവിയായും വെള്ളമായും മഞ്ഞുകട്ടയായും രൂപം പകരുന്നതുപോലെ, ഒരൊററ സത്യം രണ്ടായി ഭാവം പകർന്നതു മാത്രമാണ് ദൃക്കും ദൃശ്യവും. ആ സത്യം സച്ചിദാനന്ദമാണ്. അതാണ് ദൃശ്യത്തിലും ദൃക്കിലും ഒരുപോലെ നിറഞ്ഞിരിക്കുന്ന പൊരുൾ.

വ്യക്തിസത്തയുടെ വശത്തുനിന്നു കൊണ്ടു നോക്കിയാൽ ഓരോ വ്യക്തിയും ദൃക്കാണ്. അയാൾ കണ്ടുകൊണ്ടിരിക്കുന്ന ലോകം ദൃശ്യവും. രണ്ടുമായി വിരിഞ്ഞു നില്ക്കുന്നതാണ് അദ്വയമായ ആത്മാവ്. ആത്മാവിൽ നിന്നന്യമായി ദൃക്കോ ദൃശ്യമോ ഇല്ല. സമഷ്ടിസത്തയുടെ വശത്തു നിന്നുകൊണ്ടു നോക്കിയാൽ സകലത്തിനെയും അറിഞ്ഞുകൊണ്ടിരിക്കുന്ന ബോധം അഥവാ ഈശ്വരൻ ആണ് ദൃക്ക്. ഈശ്വരൻ തന്നിൽ നിന്നു തന്നെ സൃഷ്ടിക്കുകയും സ്വയം കണ്ടുകൊണ്ടിരിക്കുകയും ചെയ്യുന്ന ഈ പ്രപഞ്ചം ദൃശ്യവും. അദ്വയമായ ഒരേ പൊരുളിനെ തന്നെയാണ് ഇത്തരത്തിൽ സമഷ്ടിമനസ്സായും സമഷ്ടിപ്രപഞ്ചമായും നാം സങ്കല്പത്തിൽ വകതിരിച്ചു വെയ്ക്കുന്നത്. ആ പൊരുളാണ് ബ്രഹ്മം. അതിൽ നിന്ന് വേറിട്ടൊരു ഈശ്വരനോ പ്രപഞ്ചമോ ഇല്ല.

## ദൃഗ്-ദൃശ്യവിവേകം

ദൃഗ്ദൃശ്യങ്ങളെ വിവേചിച്ചറിയുന്നതു ദാർശനികചിന്തയിലെ ഒരു മുഖ്യവിഷയമാണ്; പാശ്ചാത്യചിന്തയിലായാലും. പൗരസ്ത്യചിന്തയിലായാലും. സൂത്രകർത്താവായ ഗുരു സാധാരണ ശൈലിയിലെഴുതിയിട്ടുള്ള മററു കൃതികളിൽ പലതിലും ഈ അംശത്തിനു പ്രാധാന്യം കൊടുത്തിട്ടുള്ളതായും കാണാം. ശങ്കരാചാര്യരാകട്ടെ 'ദൃഗ്ദൃശ്യവിവേകം' എന്ന പേരിൽ പ്രത്യേകം ഒരു കൃതി തന്നെ ഈ വിഷയത്തെ സംബന്ധിച്ചു രചിച്ചിട്ടുണ്ട്. നമ്മൾ കണ്ണുകൊണ്ടു കാണുന്ന ബാഹ്യലോകത്തിൽ തുടങ്ങി പ്രത്യഗാത്മദർശനം വരെ പടിപടിയായി അന്തർമുഖമായി ഇറങ്ങിച്ചെല്ലുന്ന ഒരു ചിന്താസരണിയാണ് ആചാര്യസ്വാമികൾ അതിൽ സ്വീകരിച്ചിട്ടുള്ളത്. അതിങ്ങനെ സംഗ്രഹിക്കാം:

നമ്മൾ കണ്ണുകൊണ്ടു ലോകത്തെ കാണുന്നു. അപ്പോൾ ലോകം ദൃശ്യവും കണ്ണു ദൃക്കുമാണ്. ഒരിന്ദ്രിയമായ കണ്ണ് തനിയേ കാണുകയില്ല. മനസ്സിന്റെ സഹായം കൊണ്ടേ കാണുകയുള്ളു. അതായത്, കണ്ണിനെ കണ്ടുകൊണ്ടിരിക്കുന്ന കണ്ണാണ് മനസ്സ്. അപ്പോൾ കണ്ണു ദൃശ്യമാകുന്നു. മനസ്സ് ദൃക്കു. മനസ്സിന്റെ സങ്കല്പങ്ങളെയും താത്പര്യങ്ങളെയും നയിക്കുന്നതു ബുദ്ധിയാണ്. അപ്പോൾ മനസ്സ് ദൃശ്യമാകുന്നു. ബുദ്ധി ദൃക്കു. ബുദ്ധിയെ വ്യാപരിപ്പിക്കുന്നതു് ആത്മാവാണ്; ബുദ്ധിയെ കാണുന്ന കണ്ണ് ആത്മാവാണ്. അപ്പോൾ ബുദ്ധി ദൃശ്യമാകുന്നു. ആത്മാവു് ദൃക്കു. ആത്മാവിനെ അറിഞ്ഞുകൊണ്ടിരിക്കുന്നതു ആത്മാവു തന്നെയാണ്. അവിടെ ദൃക്കും ദൃശവും ആത്മാവാണ്; ചിന്തകൾ ഇതിനു പിന്നിലേക്കു പോകാൻ നിവൃത്തിയില്ലാത്തതു കൊണ്ടു്, ദൃഗ് ദൃശ്യഭേദമില്ലാത്ത ഈ ആത്മദർശനത്തെ 'പ്രത്യ ഗാത്മദർശനം' എന്നാണ് വിളിക്കുന്നതു്. 'പ്രത്യക്'' എന്നാൽ ഏററവും പിന്നിലിരിക്കുന്നതു് എന്നർത്ഥം. ഏററവും പിന്നിലിരിക്കുന്ന സത്യംഎന്ന അർത്ഥത്തിൽ ആത്മാവിനെ ഈ പ്രകരണത്തിൽ 'പ്രത്യഗാത്മാവു'' എന്നു വിളിച്ചു പോരാറുണ്ടു്. ഏററവും പിന്നിൽ എന്നു പറയുമ്പോൾ അതിനെ ദേശപരമായ അർത്ഥത്തിലെടുത്തിട്ട് സകലതിന്റെയും പിന്നിലുള്ള ഒരു പ്രത്യേക സ്ഥാനത്താണ് ആത്മാവിരിക്കുന്നതെന്നു ധരിച്ചു വശായേക്കാം. അന്വേഷണരീതിയുടെ പിന്നാക്കം പോക്കു മാത്രമേ ഇവിടെ ഉദ്ദേശിക്കുന്നുള്ളു. കണ്ടെത്തുന്ന സത്യം പിന്നിലുള്ള ഒരിടത്തിരിക്കുകയാണെന്നല്ല അർത്ഥം. ഈ പിന്നാക്കത്തം ചിന്താപദ്ധതിയുടെ പ്രകരണത്തിൽ പെട്ടതാണ്; സത്യസ്വരൂപത്തിന്റെ പ്രകരണത്തിൽ പെട്ടതല്ല എന്നർത്ഥം.

ബാഹ്യമായതിൽ നിന്നും ആന്തരികഭാവങ്ങളിലേക്കു പിന്നാക്കം ചിന്തിച്ചു പോകുന്ന ഈ രീതി സൂത്രകർത്താവായ ഗുരു 'സ്വാനുഭവഗീതി' എന്ന കൃതിയിൽ ഇങ്ങനെ വരച്ചു കാണിച്ചിരിക്കുന്നു:

കാണും കണ്ണിലടങ്ങി—
ക്കാണുന്നില്ലീ നിരന്തരം സകലം,
ക്വാണം ചെവിയിലടങ്ങു—
ന്നോണം ത്വക്കിൽ ത്തുലഞ്ഞു മററു പോം.
പോമിതു പോലെ തുടങ്ങി—
പ്പോമുറുരസമപ്പുറത്തു നാവതിലും,

പോമിതു പോലെ തുടങ്ങി—
പ്പോമിതു വായ്മുതലെഴുന്നൊരിന്ദ്രിയമാം.

ഇന്ദ്രിയമായിടുമന്നാ—
ളിന്ദ്രിയവും കെട്ടമതന്നു കൂരിരുളാം,
മന്നിലുരുണ്ടു വിഴുമ്പോൾ
തന്നില കൈയ്വിട്ടു തെററി വടമററാൽ.

അററാലിരുളിലിരിക്കു—
ന്നുറേറാനിവനെന്നുരയ്ക്കിലല്ലലററും,
ചുററും കതിരിടുവോൻ തൻ
ചുററായ് മറേറാരിരുട്ടു വിലസിടുമോ? [1]

(കാണപ്പെടുന്ന സകലതും നിരന്തരം കാണുന്ന കണ്ണിൽ അടങ്ങി പ്പോകുന്നതായി കാണുന്നില്ലേ? അതുപോലെ, കേൾക്കുന്ന ശബ്ദം ചെവിയിലും അടങ്ങിപ്പോകുന്നു. സ്പർശിച്ചറിയാവുന്നതായി എന്തെല്ലാമുണ്ടോ അതു ത്വക്കിലും അടങ്ങി ഇല്ലാതായിത്തീരുന്നു. ഇതുപോലെ തന്നെ രസം അതിനു പിന്നിലുള്ള നാവിലും അടങ്ങിപ്പോകുന്നു. ഇങ്ങനെ അറിയപ്പെടുന്നതെല്ലാം ഒന്നൊന്നായി പോയിക്കഴിഞ്ഞാൽ വായ് മുതലായ ഇന്ദ്രിയങ്ങൾ മാത്രമായിരിക്കും ഉണ്ടായിരിക്കുക. എല്ലാം പോയി ഇന്ദ്രിയം മാത്രമേയുള്ള എന്ന നില വന്നിട്ട് ഇന്ദ്രിയത്തിലേക്കു നോക്കിയാൽ സ്വന്തം ഉണ്മയില്ലാത്തതുകൊണ്ട് അതും ഇല്ലാതായിപ്പോകുന്നു. പിന്നെ അതിനും പിന്നിൽ കാണുന്നതു് കൂരിരുളു പോലെയുള്ള ഒരനുഭവമാണ്— വടത്തിൽ കയറി നടക്കുമ്പോൾ വടമററ് നില കൈവിട്ട് താഴെ മറിഞ്ഞു വീഴുന്നതു പോലെയുള്ള ഒരനുഭവം!)

അങ്ങനെ സകലതും ഇല്ലാതായിത്തീരുമ്പോഴുള്ള ഇരുട്ടിൽ മറഞ്ഞിരിക്കുന്ന ഏററവും ഉററവനായ ഒരുവനുണ്ടല്ലോ. ആ ഒരുവൻ തന്നെയാണ് ഈ 'ഞാൻ' (ആത്മാവ്). ഈ ഉററവനെ അറിഞ്ഞു കഴിയുമ്പോൾ ജീവിതത്തിലെ എല്ലാ ദുഃഖങ്ങളും ഇല്ലാതായിത്തീരും. ഇരുളിലിരിക്കുന്നവനാണെങ്കിലും ഈ ഉററവൻ ചുററും പ്രകാശം വിതറുന്നവനാണ്. ചുററും പ്രകാശം വിതറുന്നവൻെറ ചുററും ഇനിയൊരു ഇരുട്ടെങ്ങനെ ഇരിക്കാനാണ്? നേരത്തേ കണ്ട ഇരുട്ട് ഇരുട്ടല്ല. അതൊരു തോന്നൽ മാത്രമായിരുന്നു.

## ഇന്ദ്രിയങ്ങളും വിഷയങ്ങളും

ജ്ഞാനേന്ദ്രിയങ്ങൾ അഞ്ചാണല്ലോ. ശ്രവണേന്ദ്രിയത്തിനു ഗോചരത ഉണ്ടാകുന്നതു് ശബ്ദത്തോടാണ്. ത്വക്കിനു സ്പർശത്തോടും, ചക്ഷുസ്സിനു രൂപത്തോടും, രസനക്കു രസത്തോടും, ഘ്രാണേന്ദ്രിയത്തിനു ഗന്ധത്തോടും ഗോചരത ഉണ്ടാകുന്നു. അതുകൊണ്ടു ശബ്ദസ്പർശരൂപരസഗന്ധങ്ങളെ ഇന്ദ്രിയവിഷയങ്ങളെന്നു വിളിച്ചുപോരുന്നു. ഈ വിഷയങ്ങളെ ദൃശ്യമായി കണക്കാക്കിയാൽ അവയ്ക്കു ദൃക്കായിരിക്കുന്നതാണ് ഇന്ദ്രിയങ്ങൾ. ഓരോ ഇന്ദ്രിയാനുഭവവും അതാതിന്ദ്രിയത്തിൻെറ ഗ്രഹണശേഷിയനുസരിച്ചിരിക്കും. വിഷയവും ഇന്ദ്രിയവും ഉള്ളതുകൊണ്ടു മാത്രം ഇന്ദ്രിയാനുഭവമുണ്ടാകുന്നില്ല. ബാഹ്യമായ വിഷയം ഇന്ദ്രിയം വഴി വ്യക്തിസത്തയിൽ ഉണ്ടാകുന്ന ഉദ്ദീപനവും, അവരവരിൽ പ്രത്യക് ആയിരിക്കുന്ന അറിവിൻെറ പ്രഭയും ഒന്നിക്കുന്നിടത്താണ് അതൊരു പ്രത്യക്ഷാനുഭവമായിത്തീരുന്നതു്. അതായതു്, ദൃക്കും ദൃശ്യവും ആത്മപ്രകാശത്തിൽ ഏകീഭവിക്കുന്ന അദ്വൈതാനുഭവമാണ് ഓരോ വിശേഷജ്ഞാനവും. നമ്മളതറിയാറില്ലെന്നു മാത്രം. അതുകൊണ്ട്, ഗുരുവിൻെറ മേലുദ്ധരിച്ച വരികളിൽ, വിഷയങ്ങളെല്ലാം ഇന്ദ്രിയങ്ങളിൽ പോയി അടങ്ങുന്നതായും, ഇന്ദ്രിയങ്ങൾ ഒരു ഇരുളിൽ പോയി അടങ്ങുന്നതായും, ആ ഇരുളിലിരിക്കുന്ന ആത്മപ്രകാശം സകലതിനെയും പ്രകാശിപ്പിക്കുന്നതായും, ഗുരു ആനുഭൂതികമായി ദർശിക്കുന്നു. ഒരേയൊരു ആത്മപ്രകാശം തന്നെയാണ് ദൃശ്യമായും ദൃക്കായും ഭാസിക്കുന്നതെന്നർത്ഥം. ഈ തത്ത്വം ഗുരു തന്നെ 'ചിജ്ജഡചിന്തകം' എന്ന ഗദ്യകൃതിയിൽ അല്പം വിശദമായി ചർച്ചചെയ്യുന്നുണ്ട്. അതു തുടങ്ങുന്നതിങ്ങിനെയാണ്: ''അണുവു മുതൽ ആനവരെ ഉള്ളവയൊക്കെ ഇളകി നടക്കുന്നതും, പുല്ലു മുതൽ ഭൂരുഹപര്യന്തം നിലയിൽ നില്ക്കുന്നതും ആകുന്നു. എന്നു വേണ്ടാ നമ്മുടെ കണ്ണ്, മൂക്ക് മുതലായ ഇന്ദ്രിയങ്ങളിൽ നിന്നും ബ്രഹ്മം വരെ ഒക്കെയും ചിത്തും, മണ്ണിനു തൊട്ട് മൂലാതിരസ്കരണി വരെ കാണപ്പെടുന്നതൊക്കെയും ജഡവും ആകുന്നു. ഈ ഇരു പിരിവുകളിലുമായി സൂത്രത്തിൽ കോർത്തിട്ടിരിക്കുന്ന മണികൾ പോലെ എല്ലാ വകയും അടങ്ങിക്കിടക്കുന്നു. ഈ ഇരു പിരിവുകളിലുമുള്ള പണ്ടങ്ങളെയൊക്കെയും അറിയുന്നതിനു പുറപ്പെടുന്ന നാമഭേദം ഒന്നു്. ഇവകളിൽ നിന്നും ആത്മീയമായും ഭൗതികമായും വെളിപ്പെടുന്ന ശബ്ദഭേദം ഒന്നു്. ഇതു രണ്ടും

ചെവിയിലും, താനാശ്രയിച്ചിരിക്കുന്ന പണ്ടം ഇന്നതെന്നുള്ള സൂചനയോടു കൂടി വരുന്ന സ്പർശഭേദം തക്കിലും, സൂര്യൻ, ചന്ദ്രൻ, അഗ്നി മുതലായ ജ്യോതിസ്സുകൾ എന്നല്ലാ, ഇവകളെക്കൊണ്ടു ശോഭിക്കുന്ന സകലപദാർത്ഥങ്ങളെയും ഏന്തിക്കൊണ്ടു നിൽക്കുന്ന വർണ്ണഭേദം കണ്ണിലും, മുന്തിരിങ്ങാപ്പഴം മുതലായ രസവർഗ്ഗങ്ങളെ ഉള്ളിൽ അടക്കിക്കൊണ്ടു വരുന്ന രസഭേദം നാവിലും, താനിരുന്നിളകി വരുന്നതു് ഇന്നതിൽ നിന്നാണെന്നു് ആ ഗന്ധദ്രവ്യത്തെ അറിയിക്കുന്ന തന്ത്രത്തോടുകൂടി വരുന്ന ഗന്ധഭേദം മൂക്കിലുമായി അടങ്ങിയിരുന്നറിയപ്പെടുന്നു എന്നുള്ളതു് സ്പഷ്ടമാകുന്നു.'' [2]

ബാഹ്യമെന്നു തോന്നുന്ന വിഷയങ്ങൾ പ്രതീതമാകുന്നതെങ്ങനെ എന്നതിനെ സംബന്ധിച്ചുള്ള സൂക്ഷ്മവിചാരം ഗുരു ഈ കൃതിയിൽ തുടരുന്നു. വെളിയിൽ കാണുന്ന ഒരു കുടത്തെ ഉദാഹരണമാക്കി എടുത്തുകൊണ്ടാണു് ഗുരു ചിന്തിക്കുന്നതു്. ആ ചിന്ത ചെന്നവസാനിക്കുന്നതിങ്ങനെയാണു്:

''ഇതുപോലെ ഈ കുടവും ഇപ്പോൾ കണ്ണിൽ നിന്നു വെളിയിൽ തള്ളിയിരുന്നു കാണുന്നതല്ലാതെ ഭൗതികമായി വെളിയിലിരിക്കുന്നതല്ല എന്നു വിശദമാകുന്നു. ഇനി ഇതുപോലെതന്നെ മററുള്ള വിഷയങ്ങളും അതാതു് ഇന്ദ്രിയങ്ങളിൽ നിന്നും അപ്പോഴപ്പോൾ വെളിയിൽ തള്ളി വരുന്നു എന്നുള്ളതു് പറയണമെന്നില്ലല്ലോ.

''ഹാ! കൊള്ളാം! ശരി. ഇപ്പോൾ ശരീരാദി സകല പ്രപഞ്ചവും ഉള്ളിൽ നിന്നും വെളിയിൽ തള്ളിവരുന്നു എന്നുള്ളതു് നല്ലവണ്ണം അനുഭവമായി. എങ്കിലും ഇനിയും ഒരു സംശയം കൂടിയിരിക്കുന്നു. അതെന്തെന്നാൽ, തേജോമയങ്ങളായിരിക്കുന്ന ഇന്ദ്രിയങ്ങളിൽനിന്നു് തമോമയങ്ങളായിരിക്കുന്ന വിഷയങ്ങൾ വരുന്നു എങ്കിൽ ഇതിൽ സൂര്യങ്കൽനിന്നും ഇരുളു് പൊങ്ങിവരുന്നു എന്നുള്ള വിരോധം നേരിടുന്നു. അതുകൊണ്ടു് അങ്ങനെ പറഞ്ഞുകൂടാ. പിന്നെ ഇന്ദ്രിയങ്ങളോടുകൂടി വരുന്നതിനു വല്ല ന്യായവുമുണ്ടോ എന്നു നോക്കിയാൽ അതും കാണുന്നില്ല. എന്തെന്നാൽ അങ്ങനെയെങ്കിൽ ഇരുളും വെളിവും കൂടി ഒരു ദിക്കിലിരുന്നു് ഒരു സമയം പൊങ്ങിവരുന്നു എന്നു പറയണം. അതു് ഒരിക്കലും നടപ്പുള്ളതുമല്ല.

''അയ്യോ, ഇതു് എന്തോന്നു് ഇന്ദ്രജാലമാണു് ഈ പ്രപഞ്ചം! വെളിയിൽ കാണുന്നതുമല്ല, ഇന്ദ്രിയങ്ങളിൽ നിന്നു തള്ളിവരുന്നതുമല്ല, ഇന്ദ്രിയങ്ങളോടുകൂടി വരുന്നതുമല്ല. പിന്നെ എങ്ങനെയാണു് ഇപ്രകാരം നിർഹേതുകമായി കാണപ്പെടുന്നതെന്നു ചോദിച്ചാൽ, അതു് അവിചാരദശയിൽ കാനൽജലം പോലെ തോന്നുന്നതല്ലാതെ, വിചാരിച്ചു നോക്കുമ്പോൾ ഇതെല്ലാം ശുദ്ധചിദ്രതമായിത്തന്നെ വിളങ്ങുന്നു. അതു് എങ്ങനെയെന്നാൽ, ഒരു കയററിൻ കണ്ഠത്തിൽ കല്പിതമായിരിക്കുന്ന നാഗം വെളിച്ചം വരുമ്പോൾ അധിഷ്ഠാനമായ ആ കയററിൽ തന്നെ മറയും. അപ്പോൾ മുമ്പിൽ, 'ഇതു് നാഗം' എന്നിങ്ങനെ ഇദംവൃത്തിയാൽ ഗ്രഹിക്കപ്പെട്ടിരുന്ന കല്പനാനാഗത്തിൽ നിന്നു വിട്ടു്, കണ്ണു് ആ കയററിൽ തന്നെ പററിനിന്നു വിളങ്ങുന്നതുപോലെ, 'അവിചാരദശയിൽ കാണപ്പെടുന്ന ഈ ശരീരാദി പ്രപഞ്ചം മുഴുവനും ഇപ്രകാരം നിഷ്കാരണമായി അഖണ്ഡചിന്മാത്രമായിരിക്കുന്ന ബ്രഹ്മത്തിൽ ഇരിക്കുന്നതിനു് ഒരിക്കലും അവകാശമില്ല' എന്നിങ്ങനെ ചിന്തിച്ചുചിന്തിച്ചുണ്ടാകുന്ന ബോധോദയത്തിൽ ഇതൊക്കെയും അധിഷ്ഠാനമായ ബ്രഹ്മത്തിൽ തന്നെ മറയുന്നു. അപ്പോൾ ഇതു് മുമ്പിൽ കണ്ടിരുന്ന കല്പിതപ്രപഞ്ചത്തിൽനിന്നു് വിട്ടു്, നിരാധാരമായിരിക്കുന്ന ഇദംവൃത്തി ഊർദ്ധ്വമുഖിയായി ജീവബോധത്തോടുകൂടെ അഖണ്ഡചിത്തിൽ ലയിച്ചു ചിത്തു മാത്രമായി വരുന്നു!'

ദൃക്കും ദൃശ്യവും അഖണ്ഡചിത്തിൽ ലയിച്ചു ചിത്തു മാത്രമായിത്തീർന്നു്, ആ ചിത്തിൽ നിന്നും വേറിട്ടു് ദൃക്കിനും ദൃശ്യത്തിനും ഉണ്മയില്ലാതായിത്തീരുന്ന അദ്വൈതാനുഭൂതിയാണു് ഈ സൂത്രകൃതിയിലും ഗുരു അവതരിപ്പിച്ചിരിക്കുന്നതു്. വാസ്തവത്തിൽ വാക്കുകൾക്കു വഴങ്ങാത്ത ഒരനുഭൂതിയാണതു്. അതിലേക്കുള്ള ഒരു സൂചന എന്ന നിലയിലുള്ളതാണു് പരാത്ഥാനമാനരൂപത്തിൽ ഇവിടെ അവതരിപ്പിച്ചിരിക്കുന്ന ചിന്ത. നമുക്കുള്ള എല്ലാ അനുഭവങ്ങളും ദൃഗ്ദൃശ്യങ്ങളെ വേറിട്ടു കണ്ടുകൊണ്ടുള്ളതായിരിക്കയാൽ, ദൃഗ്ദൃശ്യങ്ങൾ അഭേദമായിത്തീരുന്ന അനുഭൂതിയെ മററൊരനുഭവത്തിനോടു താരതമ്യം ചെയ്യാനാവുകയുമില്ല. ഇങ്ങനെ അനൗപമ്യവും അനിർവചനീയവും അചിന്ത്യവുമായ അദ്വൈതാനുഭൂതിയെ ചിന്ത്യമായ തരത്തിൽ നിർവചനീയമെന്നപോലെ ഇവിടെ അവതരിപ്പിക്കുന്നതു് സത്യം ഇനിയും വെളിപ്പെട്ടു കിട്ടിയിട്ടില്ലാത്ത ജിജ്ഞാസുക്കൾക്കുള്ള ഒരു വഴികാട്ടി എന്ന നിലയിൽ മാത്രമാണു്.

**ചരാചരങ്ങൾ**

ഈ പ്രപഞ്ചത്തിലുള്ള സകലതിനെയും ചരാചരങ്ങളായി വകതിരിച്ചു മനസ്സിലാക്കുന്ന രീതി മനുഷ്യർക്കു പണ്ടേയുണ്ട്. ജീവിക്കുന്നതിനെയെല്ലാം ചരമെന്നും ജീവനില്ലാത്തതിനെ അചരമെന്നും ആണു് കണക്കാക്കിപ്പോരുന്നതു്. ചരങ്ങളിലുള്ള ഭൗതികദ്രവ്യത്തെ 'ഓർഗാനിക് മാററർ' (organic matter) എന്നാണു് ഭൗതികശാസ്ത്രം വിളിക്കുന്നതു്. ജീവനില്ലാത്തതിനെ 'ഇനോർഗാനിക് മാററർ' (Inorganic matter) എന്നും. ജന്തുലോകം, സസ്യലോകം, ധാതുലോകം എന്നൊരു തരംതിരിവും ശാസ്ത്രം നടത്തുന്നുണ്ടു്. ജീവനുള്ളവയുടെ ലക്ഷണം എന്ന നിലയിൽ കണക്കാക്കിപ്പോരുന്നതു് അവ ജനിക്കുകയും മരിക്കുകയും ചെയ്യുന്നു, ജീവിച്ചിരിക്കുന്നിടത്തോളം കാലം ആന്തരികവും ബാഹ്യവുമായ പല വൃത്തികളും അവയിൽ നടന്നുകൊണ്ടിരിക്കുന്നു, വെളിയിൽ നിന്നുണ്ടാകുന്ന ഉദ്ദീപനങ്ങളോടു് അവ പ്രതികരിക്കുന്നു, സ്വന്തം വർഗ്ഗത്തിൻെറ പ്രത്യുത്പാദനം നടത്തുന്നു എന്നിങ്ങനെയുള്ളതാണു്. വെറും ജഡസ്വഭാവമുള്ളതെന്നു കരുതിപ്പോരുന്ന ധാതുലോകത്തിലുള്ള വസ്തുക്കൾ ഖരരൂപത്തിലാവാം, ദ്രവരൂപത്തിലാവാം, വാതകരൂപത്തിലുമാവാം. ജീവിക്കുന്നവയിലും അല്ലാത്തവയിലുമുള്ള ഭൗതികദ്രവ്യത്തിൻെറ സ്വഭാവം പരിശോധിച്ചു നോക്കിയാൽ കണ്ടെത്തുന്നതു രണ്ടിലുമുള്ളതു് ഒരേ രൂപഘടനയോടു കൂടിയ ഒരേ തന്മാത്ര തന്നെയാണെന്നാണു്. ജീവിക്കുന്നവയുടെ രൂപഘടന മാറിക്കൊണ്ടിരിക്കുന്നു. ജീവനില്ലാത്തവയുടെയും രൂപഘടന മാറിക്കൊണ്ടിരിക്കുന്നു. ധാതുലവണങ്ങൾ പരലുകളായി രൂപം പ്രാപിക്കുന്നു. തിരിയെ അലിഞ്ഞു പോകുന്നു. അങ്ങനെ നോക്കുമ്പോൾ അവയും ജനിക്കുകയും മരിക്കുകയും ചെയ്യുന്നു എന്നു പറയാം. വെറും ജഡമെന്നു കരുതിപ്പോരുന്ന വൻപാറകളെപ്പോലും വളർന്നുകൊണ്ടിരിക്കുന്നവയെന്നും മരിച്ചു കഴിഞ്ഞവയെന്നും ഭൂഗർഭശാസ്ത്രജ്ഞന്മാർ തരംതിരിച്ചു കാണുന്നുണ്ടു്. അതായതു്, പാറകൾക്കുമുണ്ടു ജനനവും മരണവും. താപനില വ്യത്യാസപ്പെടുന്നതിനനുസരിച്ചു വെള്ളം നീരാവിയായിത്തീരാം. മഞ്ഞുകട്ടയുമാകാം. മഞ്ഞുകട്ടയുടെ മരണമാണു വെള്ളത്തിൻെറ ജനനം. വെള്ളത്തിൻെറ മരണമാണു് നീരാവിയുടെ ജനനം. മറിച്ചും ആകാം. അതുപോലെ, കാററു വീശുന്നു; പുകച്ചുരുളുകൾ ഉയർന്നു പറക്കുന്നു.

ഇതൊക്കെ ജഡത്തിന്റെ ലോകത്തു നടക്കുന്ന ജീവിതചലനങ്ങളാണ്. ജീവനുള്ളതെന്നും ഇല്ലാത്തതെന്നും പറയാനാവാത്ത ചില പ്രാകൃതന തന്മാത്രാരൂപങ്ങളെ ശാസ്ത്രജ്ഞന്മാർ കണ്ടെത്തിയിട്ടുണ്ട്. ഈ പ്രതിഭാസങ്ങളെയെല്ലാം ക്രമമായി വച്ചു നോക്കിയാൽ ജീവിക്കുന്നതേത്, ജീവിക്കാത്തതേത് എന്ന് തരം തിരിക്കുന്ന ഒരു വിഭജനരേഖ എങ്ങും കാണുകയില്ല. സകലതിനും ഭൗതികമായ ആധാരമായിരിക്കുന്നത് ഒരേ ഊർജ്ജം മാത്രം. അവ തമ്മിലുള്ള വ്യത്യാസമാകട്ടെ അവയുടെ ചേതനയിലുള്ള ഏററക്കുറച്ചിലും. കുറച്ചുകൂടി നിഷ്കൃഷ്ടമായി പറഞ്ഞാൽ, അവയുടെ സദംശത്തിന്റെയും ചിദംശത്തിന്റെയും ആനന്ദാംശത്തിന്റെയും ഭാവസ്ഫുരണത്തിന്റെ കൂടുതൽകുറവു മാത്രമാണ് അവ തമ്മിലുള്ളത്. സച്ചിദാനന്ദമായ ഒരേ പൊരുളിന്റെ ആത്മസത്യത്തിന്റെ, ഭാവസ്ഫുരണങ്ങളാണ് തന്നെ എല്ലാം.

ജന്തുലോകത്തിലോ സസ്യലോകത്തിലോ ഉള്ള എല്ലാം മരിച്ചു പോകുന്നതായി കാണുന്നുണ്ട്. ജീവനെന്നോ ജീവചേതനയെന്നോ ഒക്കെ വിളിച്ചു പോരാറുള്ള അപ്രമേയമായൊരു ശക്തിവിശേഷം ആ സത്തയിലുണ്ടായിരുന്നത് മരണസമയത്തു് അതിനെ വിട്ടുപോകുന്നു എന്നൊരു വിശ്വാസവും നിലവിലുണ്ട്. മാവിൽ കായ്ക്കുന്ന മാങ്ങ പഴുത്തു താഴെ വീണു മണ്ണടിയുമ്പോഴും, മരിച്ച മാങ്ങയെ ഉപേക്ഷിച്ചിട്ട് മാവു പിന്നെയും ജീവിക്കുന്നു എന്നാരും കരുതാറില്ല. ജീവിതവും ഒരു വൃക്ഷംപോലെയാണ്. അതിൽ പൂക്കളുണ്ടായി, അരുമ്പിച്ച്, വിളഞ്ഞ്, പഴുത്ത്, താഴെ വീണു മണ്ണടിയുന്ന പ്രക്രിയ തുടർന്നുകൊണ്ടിരിക്കുന്നു. ജീവിതവൃക്ഷമാകട്ടെ അനശ്വരമായി നിലനിൽക്കുകയും ചെയ്യുന്നു. ഓരോ ഇലയും പൂവും കായും, ഉണ്ടാകുന്നതിനും വളരുന്നതിനും നശിക്കുന്നതിനും ആവശ്യമായ സ്ഥൂലവും സൂക്ഷ്മവും ആയ കോപ്പുകളെല്ലാം സംഭരിക്കുന്നത് അതേ ജീവിതവൃക്ഷത്തിൽ നിന്നു തന്നെയാണ്. പുതിയ ഇലകളും പൂക്കളും കായ്കളും ഉണ്ടാകുന്നതിനുള്ള പശ്ചാത്തലം ഒരുക്കിക്കൊണ്ടാണ് ഓരോന്നും മറഞ്ഞു പോകുന്നത്. നിരന്തരമായി ഈ പ്രക്രിയ തുടർന്നുകൊണ്ടിരിക്കുന്നതിനെയാണ് ജീവിതം എന്നു വിളിക്കുന്നത്. വ്യക്തിസത്തകളുടെ ആവിർഭാവവും തിരോഭാവവുമാണ് ജീവിതം എന്ന നിത്യസത്യത്തിന്റെ പുതുമയെ ശാശ്വതമാക്കുന്നത്. അവിടെ ഒന്ന് ഒന്നിനെ വിട്ടുപോകുന്നില്ല. ഉള്ള

ള്ള് എപ്പോഴും ഉണ്ട്. ഭാവാന്തരങ്ങൾ അതിൽ പ്രതീതമായി കൊണ്ടിരിക്കുന്നു എന്നു മാത്രം. ഇങ്ങനെ സംഭവിച്ചുകൊണ്ടിരിക്കുന്ന ഭാവാന്തരങ്ങളുടെ ഒരു ഭാഗമായി ഉണ്ടായി മറഞ്ഞു പോകുന്നതാണ് നമ്മുടെ മേധയും. ആ മേധ ഈ ഭാവപ്രവാഹത്തിൽ നിന്നും തത്ത്വരൂപത്തിൽ നാം മെനഞ്ഞെടുത്തതാണ് ജീവനും ജഡവസ്തുവും. അങ്ങനെ മെനഞ്ഞെടുത്ത രണ്ടിനെയും ചേർത്തുവച്ച് പ്രകൃതി (nature) എന്ന പേരും നൽകി. ഈ ഭാവപ്രവാഹം ഒരു സൃഷ്ടിയാണെന്നും, അതിനൊരു സ്രഷ്ടാവുണ്ടെന്നും, ആ സ്രഷ്ടാവാണു ദൈവമെന്നും മതങ്ങളും സിദ്ധാന്തിച്ചു.

വേദാന്തത്തിൻെറ കാഴ്ചപ്പാടാകട്ടെ, ഇക്കാണുന്ന സകല ഭാവപ്രവാഹവും, അതിലുള്ളടങ്ങിയിരിക്കുന്ന കർമ്മവൈഭവവും, ഭൗതികവും അല്ലാത്തതുമായി അതിൽ കാണുന്ന ഭാവപ്രതീതികളും, അതിസൂക്ഷ്മമായ അണുജീവികൾ മുതൽ തിമിംഗലം വരെയുള്ള ജീവികളും, അപാണവരേണുക്കൾ മുതൽ ബ്രഹ്മാണ്ഡകടാഹം വരെയുള്ള വിശ്വവും, ഒക്കെ ഒരൊററ അഖണ്ഡചൈതന്യമാകുന്ന വൻകടലിൽ ഇളകിമറിയുന്ന തിരകൾ മാത്രം. മതത്തിൻെറ ഭാഷയിൽ പറഞ്ഞാൽ, ദൈവം പ്രപഞ്ചത്തെ സൃഷ്ടിക്കുകയല്ല, ദൈവം തന്നെ പ്രപഞ്ചമായി വിരിഞ്ഞു വിലസുകയാണ് ചെയ്യുന്നത്. ദൃക്കായും ദൃശ്യമായും ഭാസിക്കുന്നത് ഒരേ ദൈവം തന്നെ; ഒരേ ആത്മാവു തന്നെ എന്നു സാരം.

## ചിജ്ജഡങ്ങൾ ഷഡ്ദർശനങ്ങളിൽ

ഭാരതത്തിൽ ഉപനിഷത്തുക്കളുടെ കാലത്തോ അതിനു ശേഷമോ രൂപം കൊണ്ട ആറു ദാർശനികപ്രസ്ഥാനങ്ങളിലും ചിജ്ജഡങ്ങളെപ്പററിയുള്ള ചിന്ത സ്ഥാനം പിടിച്ചിട്ടുണ്ട്. ന്യായവൈശേഷികദർശനങ്ങളിൽ ദ്രവ്യങ്ങളുടെ കൂട്ടത്തിലാണ് അതിനെ പെടുത്തി മനസ്സിലാക്കുന്നത്. ആത്മാവിനെയും ഒരു ദ്രവ്യമായി അവർ കണക്കാക്കുന്നു. ആത്മാവെന്ന ദ്രവ്യത്തിൻെറ വിശേഷഗുണമാണ് ബോധം.

സാംഖ്യദർശനത്തിൽ പുരുഷപ്രകൃതിസങ്കല്പങ്ങളുടെ രൂപത്തിലാണ് അതു് അവതരിപ്പിച്ചിരിക്കുന്നതു്. ഈ രണ്ടു സങ്കല്പങ്ങളും വേദങ്ങളിൽ നിന്നു കടമെടുത്തതാണെങ്കിലും അർത്ഥകല്പനയിൽ വ്യത്യാസം വരുത്തിയിട്ടുണ്ട്. ജഡത്തിൻെറ സ്ഥാനം പ്രകൃതിയാണ് വഹിക്കുന്നതു്. ഈ പ്രകൃതി പരിണമിച്ചു

ണ്ടായതാണ് അഹങ്കാരം മുതൽ സ്ഥൂലശരീരവും ബാഹ്യവിഷയങ്ങളും വരെയുള്ള സകലത്തും. പരിണാമഫലമായി രൂപം കൊണ്ട ഓരോ സത്തയിലും എല്ലാം അറിഞ്ഞുകൊണ്ട് നിർവ്വികാരമായിരിക്കുന്ന ബോധമാണ് പുരുഷൻ. ഓരോ വ്യക്തിസത്തയ്ക്കും ഓരോ പുരുഷനുണ്ട്. അതുകൊണ്ട് എത്ര വ്യക്തിസത്തയുണ്ടോ അത്രയും പുരുഷന്മാരുണ്ട്. സാംഖ്യദർശനത്തിന്റെ തുടർച്ചയെന്ന നിലയിൽ രൂപം കൊണ്ടതാണ് യോഗദർശനം. സാംഖ്യത്തിൽ മുഖ്യമായി പ്രതിപാദിക്കുന്നത് പ്രകൃതിപരിണാമത്തിലൂടെയുള്ള പ്രപഞ്ചസൃഷ്ടിയുടെ സ്വഭാവമാണ്. യോഗദർശനത്തിൽ വിവരിക്കുന്നതാകട്ടെ, പരിണാമഫലമായി രൂപം കൊണ്ട വ്യക്തിസത്തയായ മനുഷ്യൻ, താൻ ഏതിന്റെ പരിണാമം കൊണ്ട് സൃഷ്ടിക്കപ്പെട്ടോ അതിലേക്ക് തിരിയെ അന്വേഷിച്ചു പോകുന്ന സാധനാക്രമമാണ്. സാംഖ്യത്തിലെ പരിണാമ പ്രക്രിയയെ 'പ്രസവം' എന്നു വിളിക്കാമെങ്കിൽ യോഗദർശനത്തിലെ തിരിച്ചു പോകലിനെ 'പ്രതിപ്രസവം' എന്നു വിളിക്കാം. പ്രകൃതിപുരുഷന്മാരുടെ കാര്യത്തിൽ സാംഖ്യദർശനത്തിൽ നിന്നു വ്യത്യസ്തമായി യോഗദർശനത്തിലുള്ളത് സമഷ്ടി പുരുഷനായ ഈശ്വരനെ കൂടി അംഗീകരിക്കുന്നു എന്നുള്ളതാണ്.

പൂർവ്വമീമാംസയെ ഒരു ദാർശനിക പ്രസ്ഥാനമായി കണക്കാക്കിപ്പോരുന്നുണ്ടെങ്കിലും ദാർശനികം എന്നു സാധാരണ കരുതിപ്പോരുന്ന വിഷയങ്ങളൊന്നും അതിൽ ചിന്താവിഷയമായി വരുന്നില്ല. വേദങ്ങളിൽ കർമ്മപരമായി നൽകിയിട്ടുള്ള അനുശാസനങ്ങളെ സംബന്ധിക്കുന്ന മീമാംസ്യമായ വിലയിരുത്തൽ (critical appreciation) ആണ് പൂർവ്വമീമാംസ നടത്തുന്നത്. ദാർശനികമൂല്യമുള്ള ചിന്തയെന്നു പറയാവുന്ന തരത്തിൽ അതിലുള്ളത് 'അപൂർവ്വം' എന്ന സങ്കല്പമാണ്. ഒരു കർമ്മം ചെയ്താൽ പില്ക്കാലത്ത് അതിന്റെ ഫലം അനുഭവമായി തീരത്തക്കവണ്ണം ആ കർമ്മത്തിലെ ചില സൂക്ഷ്മാംശങ്ങൾ ഏതോ രൂപത്തിൽ എവിടെയോ നിലനിൽക്കുന്നുണ്ടെന്നു കരുതിയിട്ട് ആ അംശത്തിനു 'അപൂർവ്വം' എന്ന പേരു കൊടുത്തു. അപൂർവ്വമാണ് പിന്നീട് കർമ്മഫലമായിത്തീരുന്നത്. യഥാർത്ഥ കർമ്മത്തെ 'ഗൗണം' എന്നു വിളിക്കുന്നു. ദാർശനികമായ അർത്ഥത്തിൽ ചിജ്ജഡങ്ങൾ പൂർവ്വമീമാംസയിൽ ചിന്താവിഷയമായി വരുന്നില്ല എന്നർത്ഥം. വേദാന്തത്തിന്റെ കാര്യമെട്ട

ത്താൽ, അതിൽ ചിജ്ജഡങ്ങൾക്കുള്ള സ്ഥാനമാണ് ഈ സൂത്ര ത്തിൽ നമ്മൾ പരിശോധിച്ചു കൊണ്ടിരിക്കുന്നത്. ശാങ്കരവേ ദാന്തത്തിന്റെ ശൈലിയിൽ പറഞ്ഞാൽ, ഏകമായ ആത്മസത്യ ത്തിൽ മായയാൽ കല്പിതമായിരിക്കുന്നതാണ് ദൃക്കും ദൃശ്യവും, അഥവാ ചിത്തും ജഡവും.

## ചിജ്ജഡങ്ങൾ പാശ്ചാത്യചിന്തയിൽ

ചിത്തിനെയും ജഡത്തെയും വെവ്വേറെ കണക്കിലെടുത്തു കൊണ്ടു ചിന്തിക്കുന്ന രീതിയാണ് പാശ്ചാത്യചിന്തകരിൽ കണ്ടു പോരുന്നത്. ഈ രീതി രൂപംകൊണ്ടതു് നൂററാണ്ടുകളായി നടന്നുകൊണ്ടിരിക്കുന്ന തുടർച്ചയായ ദാർശനികചിന്തയുടെയും ശാസ്ത്രീയചിന്തയുടെയും ഫലമായിട്ടാണ്. 2500 വർഷങ്ങൾക്കു മുമ്പു ജീവിച്ചിരുന്ന സോക്രട്ടീസിന്റെയും കാലത്തിനു മുമ്പുള്ള ചിന്തകന്മാരാണ് അതു തുടങ്ങി വച്ചതു്. സത്യത്തിന്റെ അഗാ ധതലങ്ങളിലേക്കു ആഴ്ന്നിറങ്ങുന്ന അവരുടെ ചിന്ത സമസ്തപ്ര പഞ്ചത്തിനും ആധാരമായ ഒരു തത്ത്വം കണ്ടെത്തിയിട്ട് അതി ന് 'ഫിസിസ് ' (Physis) എന്ന പേരു കൊടുത്തു. പില്ക്കാലത്തു വന്ന ഗ്രീക്കു ചിന്തകർ ഈ സങ്കല്പത്തിനു പല ഭാവാന്തരങ്ങൾ വരുത്തിയതോടുകൂടി ആ തത്ത്വാവിഷ്ക്കാരത്തിനു പിന്നിലു ണ്ടായിരുന്ന സ്വച്ഛമായ ദർശനത്തിനു മങ്ങലേററു. എന്നല്ല, അതു നഷ്ടപ്രായമായിപ്പോയെന്നു തന്നെ പറയാം. അതിന്റെ സ്ഥാനം Physics കരസ്ഥമാക്കി. ഫിസിക്സിൽ Physis-നു ള്ള സ്ഥാനം, ഭൗതികദ്രവ്യങ്ങളെ വിഭജിച്ചു വിഭജിച്ചു പോയാൽ ഇനി വിഭജിക്കാനാവാത്ത തലത്തിൽ എത്തിച്ചേരുമ്പോഴുള്ള അ തിന്റെ സ്വരൂപം എന്ന നിലയിലാണ്. ദ്രവ്യത്തിന്റെ വിഭജി ക്കാനാവാത്ത അവസ്ഥയെയാണ് ആററം എന്നു വിളിച്ചതു്. പി ന്നീടു വന്ന നവോത്ഥാനകാലഘട്ടത്തിൽ ചിന്തയുടെ ഗതിയിൽ വീണ്ടും മാററങ്ങൾ വന്നു. ശാസ്ത്രീയമായ ഏതു ചിന്തയ്ക്കും ശാസ്ത്രീ യത നൽകുന്നതു് പരീക്ഷണം, നിരീക്ഷണം, കണക്കു കൂട്ടലുകൾ എന്നിവയാണെന്നു വന്നു. ജഡത്തെപ്പററി (matter) പഠിക്കു മ്പോഴും ചിത്തിനെപ്പററി (mind) പഠിക്കുമ്പോഴും ഒരേ പരീ ക്ഷണനിരീക്ഷണ രീതി തന്നെയാണ് ശാസ്ത്രജ്ഞന്മാർ അവലം ബിക്കുന്നതു്. ശാസ്ത്രജ്ഞന്മാരുടെ അന്വേഷണം ജഡത്തിൽ ഊ ന്നി നിൽക്കാൻ ഇടയാകുന്നതുകൊണ്ടു് ചിത്തിന്റെ വശം അപ്ര

ധാനമായിത്തീർന്നു. അഥവാ ജഡത്തിൻെറ തലത്തിൽ നടക്കുന്ന ചില രാസോർജ്ജപ്രവത്തനങ്ങളുടെ അപ്രമേയമായൊരു പ്രതിഫലനം മാത്രമാണു ചിത്തെന്നു കണക്കാക്കുവാൻ ഇടയായി.

പാശ്ചാത്യ ചിന്തകരുടെ ഇടയിൽ ആധുനിക ചിന്തയുടെ പിതാവ് എന്നറിയപ്പെടുന്നതു് ദെക്കാർത്തെ (Descartes) യാണ്. അദ്ദേഹമാണ് സത്യാന്വേഷണത്തിന് ഒരു നിഷ്കൃഷ്ടത പാശ്ചാത്യലോകത്തു കൈവരുത്തിയതു്. സംശയാതീതമായ സത്യം എന്തെന്നു കണ്ടെത്തുന്നതിനു വേണ്ടി, സംശയിക്കത്തക്കതെല്ലാം മാററി വച്ചിട്ട് അദ്ദേഹം ചിന്തിച്ചു. അവസാനം മാററി വെയ്ക്കാൻ ബാക്കിയൊന്നും ഇല്ലെന്നു വന്നു. സംശയമുണ്ടെന്നുള്ള കാര്യം മാത്രം സംശയാതീതമായി ശേഷിച്ചു! സംശയമുണ്ടെന്നാൽ ചിന്തിക്കുന്നു എന്നർത്ഥം. ചിന്തിക്കുന്നു എന്നുള്ളതുകൊണ്ടു് ചിന്തിക്കുന്നവനുണ്ടു് എന്ന തീരുമാനം സംശയാതീതമാണെന്നു് അദ്ദേഹം കണ്ടെത്തി. അങ്ങനെയാണ് 'ഞാൻ ചിന്തിക്കുന്നു, അതുകൊണ്ടു് ഞാനുണ്ടു്' (Cogito ergo sum) എന്ന മഹാവാക്യത്തിനു് അദ്ദേഹം രൂപം നല്കാനിടയായതു്. അദ്ദേഹം ഈ വിശ്വത്തെ കണ്ടതു് ബൃഹത്തായ ഒരു കാററാടിയന്ത്രം പോലെയാണ്. കാററിൻെറ ശക്തികൊണ്ടു കാററാടിയന്ത്രം പ്രവർത്തിക്കും. ഈ ലോകമാകുന്ന കാററാടിയന്ത്രത്തെയും കറക്കുന്ന ഒരു കാററുണ്ടു്. അതിനെ അദ്ദേഹം 'റസ് കൊജിററാൻസ്' (res-cogitans) എന്നു വിളിച്ചു. ചിത്തിനു് അദ്ദേഹം കൊടുത്ത പുതിയ പേരാണതു്. അതിൻെറ ശക്തി കൂടാതെ പ്രവർത്തിക്കാനാവാത്ത ജഡലോകത്തെ 'റസ് എക്സ്ററൻസാ' (res-extensa) എന്നും. ഇതു രണ്ടും ഒരേ സമയം സമാന്തരമായി നിലനില്ക്കുന്ന സത്യങ്ങളാണെന്നും, രണ്ടിനെയും ചേർത്തു വച്ചു പ്രവർത്തിപ്പിച്ചു് ലോകത്തെ നിലനിറുത്തുന്നതാണ് ദൈവത്തിൻെറ ജോലിയെന്നും അദ്ദേഹം സിദ്ധാന്തിച്ചു.

സത്യത്തെ ഇങ്ങനെ ചിത്തായും ജഡമായും വേർതിരിച്ചു നിറുത്തിയ കാർട്ടീഷ്യൻ ചിന്തയുടെ പിന്നാലേ വന്ന ഐസക് ന്യൂട്ടൻ അതിനെ ജഡത്തിൻെറ വശത്തേക്കു വലിച്ചുകൊണ്ടു പോയി. ചിത്തിൻെറ വശത്തെ വിഗണിച്ചു. ലോകം വലിയൊരു കാററാടിയന്ത്രമാണെങ്കിൽ ആ യന്ത്രം പ്രവത്തിക്കുന്നതിൻെറ പിന്നിലുള്ള യന്ത്രനിയമം അദ്ദേഹം കണ്ടെത്തി അവതരിപ്പിച്ചു. ഓരോ പ്രവത്തനത്തിനുമുണ്ടു് തത്തുല്യവും വിപരീത

വ്വമായ പ്രതിപ്രവർത്തനം എന്നതാണ്` ആ നിയമം. ഈ നിയമത്തിനൊരു ഭാവാന്തരം വരുത്തിയപ്പോഴം യാന്ത്രികമായ പ്രവ ത്തനങ്ങളുടെ തലത്തിലുള്ള കാര്യകാരണ നിയമമായി. ചിത്തിന്റെ വശത്തെ വിഗണിച്ചിട്ട നോക്കിയാൽ ജീവിവർഗ്ഗങ്ങളിലും കാണാം ഈ യാന്ത്രികമായ പ്രവർത്തന സ്വഭാവം. അത്തരം പ്രവത്തനത്തെ ജീവിലോകത്തിൽ നടക്കുന്ന പരിണാമ പ്രക്രിയയുടെ ആധാരമായി കണ്ടുകൊണ്ട്` ഡാർവിൻ പരിണാമവാദം അവതരിപ്പിച്ചു. ജീവിതം ഒരു സമരമാണ്`. ആ സമരത്തിൽ ശേഷിയുള്ളതു ശേഷിക്കും. ഇതാണ്` ജീവിതത്തെ ഭരിക്കുന്ന നിയമമായിട്ട ഡാർവിൻ കണ്ടതു്. അതായതു്, പ്രവത്തനവും പ്രതിപ്രവത്തനവും തുല്യമാകാതെ വന്നാൽ ശേഷിയുള്ളതു ശേഷിക്കും. തുല്യമാകാതിരിക്കുക എന്നതു് ജീവിലോകത്തു സർവ്വസാധാരണവുമാണ്`. ജീവശാസ്ത്രത്തിന്റെ ലോകത്തെ മുഴുവൻ നയിക്കുന്ന തത്ത്വമായി പരിണാമവാദം അംഗീകരിക്കപ്പെട്ടു എങ്കിലും അതെത്രത്തോളം സത്യമാണെന്നുള്ളതു് ഇന്നും തർക്കവിഷയമായിരിക്കുന്നതേയുള്ളൂ. എന്തായാലും പരിണാമവാദം ശാസ്ത്രജ്ഞന്മാരുടെ ഇടയിൽ സ്വീകാര്യത നേടിയതോടു കൂടി ജീവിതത്തിൽ അഥവാ ചിത്തിന്റെ തലത്തിൽ നടക്കുന്ന വൃത്തികളെ ഭരിക്കുന്നതു് ജഡസംബന്ധിയായ നിയമങ്ങളാണെന്നുള്ള ധാരണ ഉറച്ചു.

നമ്മുടെ ഉണ്മയിൽ ചിദംശത്തെയും ജഡാംശത്തെയും കാണാറുണ്ടെങ്കിലും, ഒന്നില്ലാതെ മറേറതു നിലനില്ക്കുന്നില്ല എന്നതാണു വാസ്തവം. എന്നു തന്നെയല്ല, ശരീരത്തിനുണ്ടാകുന്ന ആഘാതം മനസ്സിനെ തളത്തും. മനസ്സിനുണ്ടാകുന്ന ആഘാതം ശരീരത്തെയും തളർത്തും. അതുകൊണ്ട്` അന്യോന്യം ബാധിക്കുന്ന തരത്തിലാണ്` ഇവയുടെ പ്രവത്തനമെന്നും സിദ്ധാന്തിച്ചു. എന്നാൽ ഇതൊക്കെ എങ്ങനെ നടക്കുന്നു എന്നു വ്യക്തമാക്കിത്തരാൻ ഊർജ്ജതന്ത്രജ്ഞനോ, രസതന്ത്രജ്ഞനോ, ജീവതന്ത്രജ്ഞനോ, മനഃശാസ്ത്രജ്ഞനോ കഴിയുന്നില്ല. ഈ വിഷയത്തിൽ ആധുനിക ശാസ്ത്രജ്ഞന്മാരുടെ ചിന്ത ശാസ്ത്രീയമായൊരു ദൂഷിത വലയത്തിൽ ചെന്നു പെട്ടിരിക്കുന്നതെങ്ങനെയെന്നു ഹാരോൾഡ്`-ജെ മൊറോവിററ്സ്` (Harold J. Morowitz) എന്ന ശാസ്ത്രജ്ഞൻ ചിത്രീകരിച്ചിരിക്കുന്നതു നോക്കുക.: 'മനുഷ്യമനസ്സിനെയും അതിന്റെ ബോധത്തെയും ചിന്തയെയും ചേർത്തു്, ഇതൊക്കെ

ഒരു കേന്ദ്രനാഡീവ്യൂഹത്തിൻെറ പ്രവർത്തനഫലമാണെന്നു് ആദ്യം പറയാം. ജീവതന്ത്രപരമായ ഒരു രൂപഘടനയും വൃത്തിവിശേഷവും ഉള്ളതാണു് ഈ നാഡീവ്യവസ്ഥ. രണ്ടാമതു പറയാം, ജീവതന്ത്രപരമായ സകല പ്രതിഭാസങ്ങളും പരമാണുതലത്തിലുള്ള ഊർജ്ജപ്രവർത്തനം എന്ന തരത്തിൽ മനസ്സിലാക്കാവുന്നതാണു് എന്നു്. അതായതു് കാർബൺ, നൈട്രജൻ, ഓക്സിജൻ എന്നിങ്ങനെയുള്ള നിരവധി മൂലകങ്ങടെ തമ്മിലുള്ള പ്രവർത്തനവും പ്രതിപ്രവർത്തനവും എന്ന തരത്തിൽ. മൂന്നാമതായും അവസാനമായും പറയാം, ക്വാണ്ടം മെക്കാനിക്സ് വച്ചുകൊണ്ടു മനസ്സിലാക്കിപ്പോരുന്ന ആണവോർജ്ജതന്ത്രപ്രകാരം ആ ഊർജ്ജം തന്നെ രൂപപ്പെട്ടിരിക്കുന്നതു്, മനസ്സിനെയും കൂടി ഒരു അവിഭാജ്യഘടകമായി ഉൾക്കൊണ്ടുകൊണ്ടാണു്.' [3]

ഈ വാക്കുകൾ സൂചിപ്പിക്കുന്നതു്, ചിത്തിൻെറ അധിഷ്ഠാനം കണ്ടെത്താനുള്ള ശ്രമത്തിൻെറ ഫലമായി ശാസ്ത്രജ്ഞന്മാർ അവസാനം കണ്ടെത്തിയ അധിഷ്ഠാനത്തിൽ നോക്കിയപ്പോൾ അതേ ചിത്തുതന്നെ ആ അധിഷ്ഠാനത്തിൽ ഇരിക്കുന്നതു കാണാനിടയായതിനെയാണു്. ഇക്കാര്യമാണല്ലോ മേലുദ്ധരിച്ച വാക്യങ്ങളിൽ നിന്നു വ്യക്തമാകുന്നതു്.

## ചിജ്ജഡങ്ങൾ ഭഗവദ്ഗീതയിൽ

ഭഗവദ്ഗീതയുടെ പതിമൂന്നാം അദ്ധ്യായമായ 'ക്ഷേത്രക്ഷേത്രജ്ഞവിഭാഗയോഗം' മുഴുവനും ചിജ്ജഡങ്ങളെപ്പററിയുള്ള വിചിന്തനത്തിനു വേണ്ടി മാററി വച്ചിരിക്കുകയാണു്. ജഡത്തിൻെറയും ചിത്തിൻെറയും സ്ഥാനത്തു് ക്ഷേത്രം, ക്ഷേത്രജ്ഞൻ എന്ന സങ്കല്പങ്ങളാണു് അതിൽ വരുന്നതെന്നു മാത്രം. 'അല്ലയോ കൗന്തേയ, ഈ ശരീരം തന്നെയാകുന്നു ക്ഷേത്രം. അതിനെ അറിഞ്ഞുകൊണ്ടിരിക്കുന്നതു യാതൊന്നാണോ അതാണു ക്ഷേത്രജ്ഞൻ' [4] എന്ന വാക്കുകളോടു കൂടിയാണു് ആ അദ്ധ്യായം ആരംഭിക്കുന്നതു്. തുടർന്നു് ക്ഷേത്രം അഥവാ ശരീരം എന്താണെന്നു വിവരിക്കുന്നു. നമ്മൾ സാധാരണയായി ശരീരമെന്നു കരുതിപ്പോരുന്ന അംശം മാത്രമല്ല അവിടെ വിവരിച്ചിരിക്കുന്ന ശരീരത്തിൽപെടുന്നതു്. ശരീരം എന്നാൽ നശിച്ചു പോകുന്നതു് എന്നാണർത്ഥം. നമ്മിൽ നശിച്ചു പോകുന്നതായി എന്തെല്ലാമുണ്ടോ അതെല്ലാം ശരീരമാണു്. ശരീരം എന്നു നാം വിളിച്ചുപോരുന്ന ഭൗതികവസ്തു മാത്രമല്ല ഇല്ലാതായിത്തീരുന്നതു്. നമ്മുടെ വ്യക്തിസത്ത

ക്ക സ്വരൂപം നല്കുന്ന അഹങ്കാരം, ബുദ്ധി, മനസ്സ്, ഇന്ദ്രിയങ്ങൾ, നമ്മുടെ ഇഷ്ടാനിഷ്ടങ്ങൾ, സുഖദുഃഖങ്ങൾ, എന്തിനേറെ, നമ്മുടെ ചേതന പോലും ഇല്ലാതായിത്തീരുന്നതാണ്. അതുകൊണ്ട് അതെല്ലാം ശരീരത്തിൽ പെടുന്നതുമാണ്. ശരീരത്തിൽ എന്തെല്ലാം പെടുമെന്നു ഗീത ഇങ്ങനെ വിവരിക്കുന്നു:

മഹാഭൂതാന്യഹംകാരോ ബുദ്ധിരവ്യക്തമേവ ച
ഇന്ദ്രിയാണി ദശൈകം ച പഞ്ചചേന്ദ്രിയഗോചരാഃ

ഇച്ഛാ ദ്വേഷഃ സുഖം ദുഃഖം സംഘാതശ്ചേതനാ ധൃതിഃ
ഏതത്ക്ഷേത്രം സമാസേന സവികാരമുദാഹൃതം. 5

[പഞ്ചമഹാഭൂതങ്ങൾ, അഹങ്കാരം, ബുദ്ധി, അവ്യക്തം, പതിനൊന്നു ഇന്ദ്രിയങ്ങൾ (അഞ്ചു ജ്ഞാനേന്ദ്രിയങ്ങൾ, അഞ്ചു കർമ്മേന്ദ്രിയങ്ങൾ, മനസ്സ്), അഞ്ച് ഇന്ദ്രിയവിഷയങ്ങൾ, ഇച്ഛ, ദ്വേഷം, സുഖം, ദുഃഖം,ഇവയുടെയെല്ലാം സംഘാതം, ചേതന, ധൃതി ഇങ്ങനെ വികാരങ്ങളോടു കൂടിയതായി എന്തെല്ലാമുണ്ടോ അതെല്ലാം ചേർന്നതാണ് ഈ ശരീരമെന്നു ചുരുക്കിപ്പറയാം.]

ഭഗവദ്ഗീതയിലെ ഈ വിവരണത്തിൽ നിന്നും വ്യക്തമാകുന്ന ഒരു കാര്യം പാശ്ചാത്യ വീക്ഷണപ്രകാരം mind എന്നും matter എന്നും വിളിച്ചു പോരുന്ന രണ്ടും ഇവിടെ പറയുന്ന ക്ഷേത്രത്തിൽ അഥവാ ശരീരത്തിൽ ഉൾപ്പെട്ടുപോയിരിക്കുന്നു എന്നതാണ്. ഇങ്ങനെയുള്ള സകലതിനെയും അറിഞ്ഞുകൊണ്ടിരിക്കുന്ന കേവലമായ അറിവാണ് ക്ഷേത്രജ്ഞൻ. അതു് വിവരണാതീതമാണ്. കാരണം, വിവരിക്കാവുന്നതെല്ലാം ക്ഷേത്രത്തിൽ പെട്ടുപോകുന്നു. അതുകൊണ്ടു ക്ഷേത്രത്തെ വിവരിച്ചുകഴിഞ്ഞതിനു ശേഷം ഭഗവദ്ഗീതയിൽ ക്ഷേത്രജ്ഞനെ വിവരിക്കാതെ വിടുന്നു. ക്ഷേത്രജ്ഞൻ കേവലം അറിവാണല്ലോ. അതുകൊണ്ടു ക്ഷേത്രജ്ഞന്റെ സ്വരൂപം ഉൾക്കാഴ്ചയുള്ള പഠിതാക്കൾ സ്വയം കണ്ടെത്തട്ടെ എന്നുവെച്ചു ജ്ഞേയത്തേയും ജ്ഞാനത്തേയും വിവരിക്കുന്നു. അറിവു വൃത്തിയോടു കൂടിയിരിക്കുമ്പോൾ ജ്ഞേയവും ജ്ഞാതാവും ഉണ്ടായിരിക്കാതെ വയ്യ. അതിന്റെ വിശദീകരണം പത്താം സൂത്രത്തിന്റെ വ്യാഖ്യാനത്തിൽ നല്കിയിട്ടുള്ളതുകൊണ്ട് ഇവിടെ ആവർത്തിക്കുന്നില്ല.

ക്ഷേത്ര ക്ഷേത്രജ്ഞന്മാർ തമ്മിലുള്ള അന്തരം സാധാരണ മനസ്സിലാക്കിപ്പോരാറുള്ളതു് യന്ത്രവും അതിനെ പ്രവർത്തിപ്പി

ക്കുന്ന ശക്തിയും എന്ന ഉദാഹരണത്തിനോടു സമാനതയുള്ളതു് എന്ന തരത്തിലാണു്. അതൊരു തരം യാന്ത്രികവീക്ഷണ മാണെന്നു പറയേണ്ടതില്ലല്ലോ. എന്നാൽ ഗീതയിലെ ഈ അ ദ്ധ്യായം അവസാനിപ്പിക്കുന്നതു ജ്ഞാനചക്ഷുസ്സുകൊണ്ടു കണ്ടെ ത്തേണ്ട ഒന്നാണു് ക്ഷേത്രക്ഷേത്രജ്ഞന്മാർ തമ്മിലുള്ള അന്തര മെന്നു പറഞ്ഞുകൊണ്ടാണു്. ഗീതയിലെ വാക്കുകളിൽ തന്നെ പറഞ്ഞാൽ:

ക്ഷേത്രക്ഷേത്രജ്ഞയോരേവമന്തരം ജ്ഞാനചക്ഷുഷാ
ഭൂതപ്രകൃതിമോക്ഷം ച യേ വിദുർയാന്തിതേ പരം. [6]

(ഇപ്രകാരം ക്ഷേത്രക്ഷേത്രജ്ഞന്മാർ തമ്മിലുള്ള വ്യത്യാസവും ഭൂതപ്രകൃതിയും മോക്ഷവും ആരാണോ ജ്ഞാനചക്ഷുസ്സുകൊണ്ടറി യുന്നതു് അവർ പരമമായ ഗതിയെ പ്രാപിക്കുന്നു.)

ക്ഷേത്രമേതു് ക്ഷേത്രജ്ഞനേതു് എന്നു വകതിരിച്ചറിയുന്ന തിലുള്ള സന്തോഷത്തിനു വേണ്ടിയല്ല ഭഗവദ്ഗീതയിൽ ക്ഷേത്ര ക്ഷേത്രജ്ഞവിഭാഗ വിചിന്തനം നടത്തിയിരിക്കുന്നതെന്നർത്ഥം. പരമമായ സത്യത്തിൽ നിന്നും അന്യമല്ലാതെ ഭൂതപ്രകൃതികളെ ദർശിച്ചു്, ജീവിതത്തെ നിർമുക്തതയുടെ നിരന്തരാനുഭവമാക്കി ത്തീർക്കുകയാണു് ഗീത ഉന്നുന്ന ലക്ഷ്യം. അക്കാര്യം ആ അദ്ധ്യാ യം അവസാനിപ്പിക്കുന്നതിനു തൊട്ടു മുമ്പു് ഗീത ഇങ്ങനെ വ്യക്തമാക്കുന്നു:

യദാ ഭൂതപൃഥഗ്ഭാവമേകസ്ഥമനുപശ്യതി
തത ഏവ ച വിസ്താരം ബ്രഹ്മ സംപദ്യതേ തദാ. [7]

(ഭൂതങ്ങളുടെ വെവ്വേറെയുള്ള ഭാവം ആത്യന്തികമായ ഒരൊ റ്റ സത്യത്തിൽ സ്ഥിതി ചെയ്യുന്നതായും, ആ ഒരൊററ സത്യ ത്തിൽ നിന്നു തന്നെ ഭൂതജാലങ്ങളുടെ പൃഥഗ്ഭാവം വിസ് തൃതമായിത്തീരുന്നതായും നിരന്തരം കണ്ടുകൊണ്ടിരിക്കുന്നതു് എപ്പോഴാണോ അപ്പോഴാണു് ബ്രഹ്മത്തെ പ്രാപിക്കുന്നതു്.)

ഈ സൂത്രത്തിന്റെ ശൈലിയിൽ പറഞ്ഞാൽ ദൃക്കും ദൃശ്യവും ഒരേ സമയം ആത്മാവിൽ സ്ഥിതി ചെയ്യുന്നതായും, ആത്മാ വിൽ നിന്നു സമാനകാലീനമായി ദൃഗ്ദൃശ്യങ്ങൾ വിവൃതമാ യിത്തീരുന്നതായും കണ്ടുകൊണ്ടിരിക്കുന്നതു തന്നെയാണു് ബ്രഹ്മ സാക്ഷാത്കാരം.

## ചിജ്ജഡങ്ങൾ ഉപനിഷത്തുകളിൽ

ചിജ്ജഡങ്ങൾ തമ്മിലുള്ള ഭേദം ഉപനിഷത്തുകളിലും പല സന്ദർഭങ്ങളിൽ ചിന്താവിഷയമായി വരുന്നുണ്ട്. ഉദാഹരണത്തിനു് ഐതരേയോപനിഷത്തിന്റെ ഒന്നാമദ്ധ്യായം അവസാനിക്കുന്നിടത്തു്, ഈ ശരീരത്തിൽ നിന്നും ഉത്ക്രമിച്ചു്, സ്വർഗ്ഗലോകത്തിൽ സർവ്വകാമങ്ങളും അനുഭവിക്കുന്ന സത്യജ്ഞൻ അമൃതനായി ഭവിക്കും എന്നു പറഞ്ഞിട്ടു്, അടുത്ത അദ്ധ്യായം ആരംഭിക്കുമ്പോൾ ചോദിക്കുന്നു, 'ഇപ്പറഞ്ഞ രണ്ടിൽ ഏതിനെയാണു് ആത്മാവായി ഉപാസിക്കേണ്ടതു്? അതോ, യാതൊന്നു മുഖാന്തരമാണോ കണ്ണു കാണുന്നതു്, യാതൊന്നു മുഖാന്തരമാണോ കാതു കേൾക്കുന്നതു്, യാതൊന്നു മുഖാന്തരമാണോ നാസിക ഗന്ധത്തെ മണത്തറിയുന്നതു്, യാതൊന്നു മുഖാന്തരമാണോ വാക്കു് വ്യാകൃതമായിത്തീരുന്നതു്, യാതൊന്നു മുഖാന്തരമാണോ സ്വാദുള്ളതും ഇല്ലാത്തതും തിരിച്ചറിയുന്നതു്, അതാണോ ആത്മാവു്'?[8]

ഉപനിഷത്തുക്കളിൽ വെറും ഭൗതികശരീരത്തെ ആത്മാവെന്നു വിളിക്കാറുണ്ടു്. പ്രാണനെ ആത്മാവെന്നു വിളിക്കാറുണ്ടു്. സകല അറിവിനും കാരണമായ നിരുപാധികമായ അറിവിനെയും ആത്മാവെന്നു വിളിക്കാറുണ്ടു്. ഐതരേയോപനിഷത്തിലെ ഈ ചോദ്യകർത്താവു ചോദിക്കുന്നു: ശരീരത്തെയാണോ ആത്മാവെന്നറിഞ്ഞു ഉപാസിക്കേണ്ടതു്, അതോ അതിൽ നിന്നു ഉത്ക്രമിക്കുന്ന പ്രാണനെയാണോ? അതുമല്ല രണ്ടിനും അതീതമായി, കണ്ണിനു കണ്ണെന്ന പോലെ ഇരിക്കുന്ന അറിവിനെയാണോ? ദൃക്കെന്നും ദൃശ്യമെന്നും ഉള്ള ഭേദകല്പന ഇല്ലാത്തതും ദൃഗ്ദൃശ്യങ്ങൾ ആവിർഭവിക്കുന്നതിനു് ആധാരമായിരിക്കുന്നതുമായ ചൈതന്യസ്വരൂപമാണു് ആത്മാവെന്ന തരത്തിൽ ഉപാസിക്കപ്പെടേണ്ടതു്. ഇതാണു് ഉപനിഷത്തു് തരുന്ന പാഠം.

ചിജ്ജഡങ്ങളുടെ സമകാലീനതയും അഭേദതയും നാരായണഗുരു ആധുനികശാസ്ത്രത്തിന്റെ ശൈലിയിൽ വിവരിക്കുന്നുണ്ടു്. സത്യത്തെ ചിത്തായും ജഡമായും തിരിച്ചിട്ടു്, ഏതു് ഏതിലിരിന്നു എന്ന ചോദ്യം ചോദിക്കുകയും, ഉത്തരമില്ലാതെ വിഷമിക്കുകയും ചെയ്യുന്നവരാണല്ലോ ശാസ്ത്രജ്ഞന്മാരും ചിന്തകന്മാരും? ഗുരു പറയുന്നു: ഇതു് അർത്ഥമില്ലാത്ത ചോദ്യമാണു്; പരമാണുക്കൾ ഭൂമിയിലാണോ ഭൂമി പരമാണുക്കളിലാണോ ഇരിക്കുന്ന

തെന്നു ചോദിക്കുന്നതു പോലെ. രണ്ടും ശരിയാണ്. കാരണം പരമാണു തന്നെയാണ് ഭൂമിയായിരിക്കുന്നത്; ഭൂമി തന്നെയാണ് പരമാണുവായിരിക്കുന്നത്. ഉള്ള ഒന്നിനെ സൂക്ഷ്മാത് സൂക്ഷ്മത്തിന്റെ തലത്തിലേക്കു പോയി കാണുമ്പോൾ പരമാണുവായി കാണപ്പെടും. ആകെക്കൂടി ഒന്നിച്ചുനോക്കുമ്പോൾ ഭൂമിയായും കാണപ്പെടും. ഇങ്ങനെ രണ്ടു തരത്തിൽ കാണപ്പെടുന്നു എന്നുള്ളതുകൊണ്ട് സത്യം രണ്ടാകുന്നില്ല. അതുപോലെ, ഈ പ്രപഞ്ചത്തെയും സ്ഥൂലദൃഷ്ട്യാ നോക്കിയാൽ അത് ജഡമാണ്. സൂക്ഷ്മദൃഷ്ട്യാ നോക്കിയാൽ അത് ചിത്താണ്. ഒന്ന് മറേറതിൽ ഇരിക്കത്തക്കവണ്ണമുള്ള രണ്ട് സത്യങ്ങളല്ല അവ. ഒരൊററ സത്യത്തെ രണ്ട് വ്യത്യസ്ത വീക്ഷണമുഖങ്ങളിൽ നിന്നുകൊണ്ടു നോക്കുമ്പോൾ കാണുന്ന രണ്ടു ദൃശ്യമുഖങ്ങൾ മാത്രമാണ് അവ. ഗുരുവിന്റെ വാക്കുകളിൽ തന്നെ പറഞ്ഞാൽ:

പൊടിയൊരു ഭൂവിലസംഖ്യമപ്പൊടിക്കും—
പ്പെടുമൊരു ഭൂവിതിനില്ല ഭിന്നഭാവം;
ജഡമമരുന്നതുപോലെ ചിത്തിലും ചി–
ത്തുടലിലു,മിങ്ങിതിനാലിതോർക്കിലേകം. 9

ഈ ശ്ലോകത്തിൽ ഗുരു പറയുന്ന ഏകമായ സത്യത്തിലേക്ക് അന്വേഷകനെ നയിക്കുന്ന തരത്തിൽ ദൃഗ്ദൃശ്യങ്ങളുടെ അഥവാ ചിജ്ജഡങ്ങളുടെ സമാനകാലീനതയെ ഒരു ഹേതുവായി എടുത്തുകാണിക്കുകയാണ് പതിനെട്ടാം സൂത്രത്തിൽ ചെയ്തിരിക്കുന്നത്. ഇനിയൊരു ഹേതു അടുത്ത സൂത്രത്തിൽ കാണിക്കുന്നു.

സൂചനകൾ

1. സ്വാനുഭവഗീതി 2-5
2. ശ്രീനാരായണ ഗുരുദേവകൃതികൾ, SNDP യോഗം കൊല്ലം, 1994, പേജ് 195
3. The article 'Rediscovering the Mind' in *The Mind's I*. Ed Douglas R. Hofstadler, Bantam Books, New York, 1981.
4. ഭഗവദ്ഗീത XIII-1
5. ,, XIII-6,7
6. ,, XIII-35
7. ,, XIII-31
8. ഐതരേയോപനിഷത്ത് II-1
9. ആത്മോപദേശശതകം 74

# സൂത്രം 19

## സുഖൈകതാത്

| | |
|---|---|
| സുഖസ്യ | = സുഖത്തിന്റെ (ആനന്ദത്തിന്റെ) |
| ഏകതാത് | = ഏകത്വം മൂലാന്തരം |

[സുഖത്തിന്റെ ഏകത്വം കാരണം.]

ആനന്ദം എന്നതിന്റെ പര്യായമായിട്ടാണ് ഇവിടെ സുഖം എന്ന പദം പ്രയോഗിച്ചിരിക്കുന്നത്. ആത്മാവിന്റെ ആനന്ദ സ്വരൂപത നാം നേരത്തേ ചർച്ച ചെയ്തു കഴിഞ്ഞതാണ്. മനുഷ്യൻ മാത്രമല്ല സകല ജീവികളും ആനന്ദലബ്ധിക്കു വേണ്ടിയുള്ള യത്നമാണ് നിരന്തരം നടത്തിക്കൊണ്ടിരിക്കുന്നത്. പ്രപഞ്ച ഘടന പരിശോധിച്ചു നോക്കിയാൽ അതിലെ ഘടകങ്ങൾ തമ്മിൽ കൂട്ടിയിണക്കിയിരിക്കുന്നതിൽ ഒരു സവിശേഷത കാണാം. ഒരു ജീവിയുടെ ആനന്ദലബ്ധി അഥവാ ജീവിതസാഫല്യം മറ്റുള്ളവയ്ക്കു മറ്റു തരത്തിൽ ആനന്ദലബ്ധിക്കു വകയായിത്തീരുമെന്നും നാം കണ്ടു കഴിഞ്ഞു. ഇങ്ങനെ ആനന്ദമെന്ന കണ്ണികൊണ്ടു കോർത്തിണക്കപ്പെട്ടിരിക്കുന്നതാണ് പ്രപഞ്ചത്തിലെ ജീവിതവ്യവസ്ഥ.

ജീവിതത്തിൽ ആനന്ദം യാഥാർത്ഥ്യമാക്കിത്തീർക്കുന്നതിനുവേണ്ടി നമ്മൾ നടത്തുന്ന യത്നങ്ങൾ പലതാണ്. അതിനുവേണ്ടി സ്വീകരിക്കുന്ന ഉപാധികൾ പലതാണ് സുഖം തരുന്ന വിഷയങ്ങളും പലതാണ്. ഇങ്ങനെ നാനാതരത്തിൽ നമുക്കു സുഖാനുഭവം ഉണ്ടാകാമെങ്കിലും ആത്യന്തികമായി നോക്കിയാൽ സുഖം അഥവാ ആനന്ദം എന്നതു് ഏകമാണ്. എന്റെ സുഖം, നിന്റെ സുഖം, അവന്റെ സുഖം, ആ സുഖം, ഈ സുഖം എന്നൊക്കെ പറഞ്ഞുപോരാറുള്ളതു് സുഖത്തിന്റെ അനേകതയെയല്ല സൂചിപ്പിക്കുന്നതു്; സുഖം തരുന്ന വിഷയങ്ങളുടെ അനേകതയെയാണ്. സുഖം തരുന്ന വിഷയങ്ങൾ പല ജാതിയുണ്ടു്. സുഖം ഒരു ജാതിയെ ഉള്ളൂ. ആ സുഖം അഥവാ ആനന്ദമാകട്ടെ ആത്മസ്വരൂപവുമാണ്. സൂത്രകർത്താവായ ഗുരു ആത്മോപദേശശതകത്തിൽ ഈ തത്ത്വം വെളിപ്പെടുത്തിയിരിക്കുന്നതു് ഇങ്ങനെയാണ്:

പ്രിയമൊരു ജാതിയിതെൻ പ്രിയം, ത്വദീയ-
പ്രിയമപരപ്രിയമെന്നനേകമായി,
പ്രിയവിഷയം പ്രതി വന്നിടും ഭ്രമം; തൻ-
പ്രിയമപരപ്രിയമെന്നറിഞ്ഞിടേണം. [1]

പ്രിയം അഥവാ ആനന്ദം ഒരു ജാതിയേയുള്ളൂ. ഇതെന്റെ പ്രിയം, അതു നിന്റെ പ്രിയം, മറേറതു് അപരന്റെ പ്രിയം എന്നിങ്ങനെയുള്ള ഭ്രമബുദ്ധി ഉണ്ടാകുന്നതു് പ്രിയവിഷയങ്ങളെ ആധാരമാക്കിക്കൊണ്ടു മാത്രമാണു്. ഈ തത്ത്വമറിഞ്ഞു്, ആത്യന്തികമായി തന്റെ പ്രിയം തന്നെയാണു മറെറാരുവന്റെയും പ്രിയം എന്ന ബോധം വരണം. ഇതാണു് ഈ ശ്ലോകത്തിന്റെ സാരം

## എന്താണു് സുഖം?

ഐതരേയോപനിഷത്തിൽ പ്രപഞ്ചസൃഷ്ടിയുടെ ഒരു കഥയുണ്ടു്. മനുഷ്യരൂപത്തെ സൃഷ്ടിച്ചിട്ടു് അതിൽ ഇന്ദ്രിയങ്ങൾക്കും മററും ഇരിക്കാനുള്ള ഇടം ആത്മാവു തന്നെ നിശ്ചയിച്ചുകൊടുത്തു. വിശപ്പിനും ദാഹത്തിനും മാത്രം ഇടം കൊടുത്തില്ല. അവർ സൃഷ്ടികർത്താവിനോടു പരാതിപ്പെട്ടു. സ്രഷ്ടാവു പറഞ്ഞു: 'നിങ്ങൾ ശരീരത്തിന്റെ എല്ലാ ഭാഗത്തുമായി ഇരുന്നുകൊള്ളുവിൻ' എന്നു്. ഈ വിശപ്പും ദാഹവും സുഖതൃഷ്ണയുടെ പ്രതിനിധികളാണു്. വിശപ്പും ദാഹവും അനുഭവപ്പെടുന്നതു് ശരീരത്തിന്റെ ഒരു ഭാഗത്തല്ല. ശരീരത്തിൽ ആകെക്കൂടിയാണു്. അതുപോലെ തന്നെ വ്യക്തിസത്തയുടെ ഏതംശത്തിലും ഉണ്ടാകുന്ന ഏതനുഭവവും സുഖദായകമോ ദുഃഖദായകമോ ആകാം. അതായതു്, ശരീരത്തിന്റെ ഏതു ഭാഗവും ആനന്ദാനുഭവത്തിനു് ഉപകരണമാണു്. ഒരു പക്ഷേ, അതുകൊണ്ടായിരിക്കാം, മനുഷ്യന്റെ മാനസികഭാവങ്ങളിൽ ഏററവും കുറച്ചു പഠനവിധേയമായിട്ടുള്ള പ്രതിഭാസമായി സുഖദുഃഖാനുഭവങ്ങൾ ഇന്നും ശേഷിക്കുന്നതു്. സുഖവും ഒരു ബോധവ്യാപാരമാണല്ലോ. ബോധവ്യാപാരങ്ങൾക്കെല്ലാം ആധാരം തലച്ചോറാണെന്നു കരുതുന്ന ആധുനികശാസ്ത്രജ്ഞന്മാർ പോലും സുഖദുഃഖാനുഭവങ്ങളെ തലച്ചോറിന്റെ വ്യാപാര വിശേഷങ്ങളായി മാത്രം വ്യാഖ്യാനിക്കാൻ ധൈര്യപ്പെടുന്നില്ല. എന്നാലും ഈ വിഷയത്തിൽ ആരും അന്വേഷണം നടത്തിയിട്ടില്ല എന്നല്ല.

പാശ്ചാത്യചിന്തയിൽ, എന്താണു് സുഖം എന്നു വ്യക്തമായി ആദ്യം പറയാൻ ശ്രമിച്ചതു് അരിസ്റ്റോട്ടിലാണു്. മറെറാ

ന്നിനും വേണ്ടിയല്ലാതെ എല്ലാവരും ഏതൊന്നിനെയാണോ ലക്ഷ്യമാക്കുന്നതു് അതാണു സുഖം. ഒരുദാഹരണം പറയാം: ആളുകൾ പണമുണ്ടാക്കുന്നു. പണമുണ്ടാക്കുന്നതു് അതു കൊടുത്തു് ആവശ്യമുള്ളതൊക്കെ വാങ്ങാമെന്നുള്ളതുകൊണ്ടാണു്. സാധനങ്ങൾ വാങ്ങുന്നതു് സാധനങ്ങൾക്കു വേണ്ടിയല്ല; ആവശ്യങ്ങൾ നിറവേറാൻ വേണ്ടിയാണു്. ആവശ്യങ്ങൾ നിറവേറുമ്പോൾ സുഖം തോന്നുന്നു. എന്നാൽ സുഖം എന്തിനുവേണ്ടിയാണെന്നു് ആരും ചോദിക്കാറില്ല. സുഖം മറ്റൊന്നിനും വേണ്ടിയുള്ളതല്ല. അരിസ്റ്റോട്ടിൽ ഇത്രയും പറഞ്ഞെങ്കിലും മറ്റൊന്നിനും വേണ്ടിയല്ലാതെ എല്ലാവരും കൊതിക്കുന്ന ആ സുഖം എന്താണെന്നു വ്യക്തമാക്കുന്നില്ല.

വാസ്തവത്തിൽ ആരും ഇതുവരെ ചോദിച്ചിട്ടില്ലാത്തതും, ആരും ഉത്തരം പറഞ്ഞിട്ടില്ലാത്തതുമായ ഒരു ചോദ്യമാണിതെന്നു 'The Encyclopeadic Dictionary of Psychology'-ക്കു വേണ്ടി ഈ വിഷയത്തെപ്പറ്റി പഠനം നടത്തിയ പ്രൊഫസർ മേരി വാർണാക് അഭിപ്രായപ്പെടുന്നു: [2] സുഖം എന്നതു് ഒരനുഭവം ആണെന്നു പറയാം. എന്നാൽ പുതിയൊരു വെളിച്ചവും അതു തരുന്നില്ല. 'നമുക്കു സന്തോഷം അനുഭവപ്പെടുന്നു; അതു തന്നെ സുഖം' എന്നു പറയുമ്പോൾ ആ അനുഭവം ഏതു തരത്തിലുള്ളതാണു്? ശരീരത്തിന്റെ ഏതെങ്കിലുമൊരു ഭാഗത്തോ ശരീരത്തിൽ ആകമാനമോ ഉണ്ടാകുന്ന ഒരു ഇന്ദ്രിയ സംവേദനമല്ല അതെന്നു തീർച്ച. അതുകൊണ്ടാണു് ദുഃഖത്തിന്റെ വിപരീതഭാവം മാത്രമാണു് സുഖം എന്നു പറയാനാവാത്തതു്. കാരണം, ദുഃഖവും സുഖം പോലെ തന്നെ ഒരനുഭവമാണു്. സുഖത്തിൽ ഇന്ദ്രിയസംവേദത്തിനു സ്ഥാനം ഉള്ളതുപോലെ തന്നെ ദുഃഖത്തിലും ഇന്ദ്രിയസംവേദനത്തിനു സ്ഥാനമുണ്ടു്. സുഖം ഒരു ഭാവാത്മകമായ അനുഭവം ആയിരിക്കുന്നതുപോലെ ദുഃഖവും ഭാവാത്മകമായ ഒരനുഭവമാണു്. ഒന്നു് മറേറതിന്റെ അഭാവമല്ല.

നമ്മുടെ വൈകാരികഭാവങ്ങൾ (emotions) എല്ലാം അനുഭവങ്ങളാണു്. അതുപോലെ ഒരു വൈകാരികഭാവമാണോ സുഖം? ഉത്തരം പറയുക പ്രയാസമാണു്. സംഗീതം ആസ്വദിക്കുന്നതിൽ സുഖമുണ്ടു്. ഫുട്ബോൾ കളി കാണുന്നതിലും സുഖമുണ്ടു്. രണ്ടും ഒരേ സുഖമാണോ? പാട്ടു പാടുന്നവരും സുഖം അനുഭവിക്കുന്നു. അവരുടെ സുഖവും ആസ്വാദകരുടെ സുഖവും

ഒന്നാണോ? നമ്മുടെ എല്ലാ സുഖാനുഭവങ്ങളും വ്യത്യസ്ത സ്വഭാവമുള്ളതാണ്. ഒന്നുപോലെയല്ല മറേറത്, വാസ്തവത്തിൽ. ഈ വൈവിധ്യമല്ലേ ജീവിതത്തെ എന്നും പുതുമയുള്ളതാക്കുന്നത്? വൈവിധ്യമാർന്ന അനുഭവങ്ങളെ 'സുഖം' എന്ന ഒരൊററ വാക്കിന്റെ അർത്ഥം എന്ന നിലയിൽ ഒരു കുടക്കീഴിൽ കൊണ്ടുവന്നാലും ആ സാമാന്യനാമം കൊണ്ട് അർത്ഥമാക്കുന്ന അനുഭവങ്ങളിൽ സമാനമായി ഒന്നുമില്ലെന്ന വസ്തുത അവശേഷിക്കുന്നു. അതുകൊണ്ട് സുഖം എന്നതിനെ ഒരു നിർവചനത്തിലേക്ക് ഒതുക്കി ക്കൊണ്ടുവരുവാനുള്ള യത്നം വ്യർത്ഥമാവുകയേയുള്ളു എന്ന് പ്രൊഫസർ മേരി വാർണാക് അഭിപ്രായപ്പെടുന്നു.

ഏകദേശം ഈ നിലപാടിൽ തന്നെയാണ് ഗാരി സുഖാവ് എന്ന ആധുനികശാസ്ത്രചിന്തകനും വന്നു നില്ക്കുന്നത്. ആധുനികശാസ്ത്രത്തിലെ പുതിയസിദ്ധാന്തങ്ങളും നേട്ടങ്ങളും ചിന്തയുടെ ഏതു തലത്തിൽ നമ്മെ കൊണ്ടെത്തിച്ചിരിക്കുന്നു എന്നു വ്യക്തമാക്കിക്കൊണ്ട് അദ്ദേഹം 'The Dancing Wuli Masters' എന്ന പ്രഖ്യാതമായ ശാസ്ത്രപഠനഗ്രന്ഥം രചിച്ചു. ഭൗതികത, ആദ്ധ്യാത്മികത എന്ന ഭേദകല്പനക്കു സ്ഥാനമില്ലാത്ത ഒരു തലത്തിൽ ആധുനികശാസ്ത്രം വന്നു നില്ക്കുന്നതെങ്ങനെയെന്നു വിവരിക്കുമ്പോഴും മനുഷ്യന്റെ മാനസികഭാവങ്ങൾക്കും സുഖാനുഭവത്തിനും അതിൽ സ്ഥാനം നൽകുന്നു. അദ്ദേഹം പറയുന്നു: ''സുഖം' എന്നത് ഒരു അസ്തിത്വാനുഭവമാണ്. അതായത്, അപരോക്ഷമായ ഒരനുഭവമായിട്ടാണ് അതുള്ളത്. അനിർവചനീയമായ വൈകാരികഭാവങ്ങളെയും സംവേദനങ്ങളെയും സ്വസത്തയുടെ ഭാഗമായി ദർശിക്കുന്നതു തന്നെയാണ് സുഖമെന്നു പറയാം. 'സുഖം' എന്ന വാക്ക് ഒരു ലേബൽ മാത്രമാണ്, അഥവാ ഒരു പ്രതീകമാണ്. ഇപ്പറഞ്ഞ അനിർവചനീയമായ അനുഭവത്തിന്റെ മേൽ ഈ ലേബൽ നമ്മൾ ഒട്ടിക്കുകയാണു ചെയ്യുന്നത്. 'സുഖം' എന്ന ഈ ലേബൽ കേവലം അമൂർത്തമായ സങ്കല്പങ്ങളുടെ ലോകത്തുള്ളതാണ്. എന്നാൽ അസ്തിത, ഉണ്ടായിരിക്കുക, എന്നതാകട്ടെ അനുഭവമാണ്. ആ അനുഭവത്തെ വിവരിക്കാൻ ശ്രമിച്ചാൽ ആ വിവരണം ഒരു പ്രതീകം മാത്രമേ ആയിരിക്കുകയുള്ളു. പ്രതീകങ്ങളും അനുഭവങ്ങളും ഉണ്ടായിരിക്കുന്നതും വ്യാപരിക്കുന്നതും ഒരേ നിയമപ്രകാരമല്ല താനും.'' [3]

സുഖം വിവരിക്കാനുള്ളതല്ല, അനുഭവിക്കാനുള്ളതാണെന്നർത്ഥം. അനുഭവിച്ചറിയാനുള്ളതിനെ വിവരിച്ചറിയാൻ ശ്രമിക്കുന്നതുകൊണ്ടാണ് അത് ശാസ്ത്രചിന്തകൾ പിടി തരാത്ത ഒന്നായി അവശേഷിക്കുന്നത്. എന്നാലും ശാസ്ത്രജ്ഞന്മാരും ചിന്തകരും സുഖദുഃഖങ്ങളെപ്പററി ചിന്തിക്കാതിരിക്കുന്നില്ല. വിദ്യാഭ്യാസത്തിൻെറ സന്ദർഭത്തിനു ഊന്നൽ കൊടുത്തുകൊണ്ട് റൂസോ ഈ വിഷയത്തെപ്പററി ചിന്തിക്കുന്നുണ്ട്. അദ്ദേഹം പറയുന്നു: ''പരമമായ ആനന്ദം എന്താണെന്നോ, പരമമായ ദുഃഖം എന്താണെന്നോ നമുക്കറിയില്ല. ജീവിതത്തിൽ എല്ലാം ഇടകലർന്നു കിടക്കുന്നു. ശുദ്ധമായ സുഖാനുഭവവും ശുദ്ധമായ ദുഃഖാനുഭവവും അതിൽ ആർക്കും ഉണ്ടാകുന്നില്ല. ഒരേ അവസ്ഥയിൽ രണ്ടു നിമിഷം തുടർന്നുകൊണ്ടു പോകാൻ പോലും ആക്കും സാധ്യമല്ല. ആത്മഭാവങ്ങളും ശരീരത്തിൻെറ അവസ്ഥകളും നിരന്തരം മാറിക്കൊണ്ടിരിക്കുന്നു. നന്മയും തിന്മയും നമ്മിലെല്ലാം ഒരുപോലെയുണ്ട്. ഓരോരുത്തരിലും ഓരോ അളവിലാണെന്നു മാത്രം. ഏററവും കുറച്ചു ദുഃഖം അനുഭവിക്കുന്നവൻ ഏററവും സന്തുഷ്ടൻ. ഏററവും കുറച്ചു സുഖം അനുഭവിക്കുന്നവൻ ഏററവും അസന്തുഷ്ടൻ. അത്ര തന്നെ. പക്ഷേ, ജീവിതത്തിൽ ദുഃഖമാണ് സുഖത്തേക്കാളധികം. സുഖദുഃഖങ്ങൾ തമ്മിലുള്ള ഈ ബന്ധം എല്ലാ മനുഷ്യർക്കും ഒരുപോലെയാണ്. അതുകൊണ്ട് ലോകജീവിതത്തിൽ മനുഷ്യൻെറ സന്തോഷമെന്നു പറയുന്നത് ഒരു തരം നിഷേധാത്മകഭാവമാണ്. ജീവിതത്തിൽ സഹിക്കേണ്ടി വരുന്ന കഷ്ടതകൾ എത്രത്തോളം കുറവാണ് എന്നതാണ് അതിൻെറ മാനദണ്ഡം.

''എല്ലാ ദുഃഖാനുഭവത്തോടൊപ്പവും ഉണ്ടാകും അതിൽ നിന്നുള്ള വിടുതലിനുള്ള ആഗ്രഹം. എല്ലാ സുഖസങ്കല്പത്തോടൊപ്പവും ഉണ്ടാകും അതു് അനുഭവിക്കാനുള്ള അഭിലാഷം. എല്ലാ അഭിലാഷങ്ങളുടെയും പിന്നിലുണ്ട് എന്തിൻെറയോ കുറവു തനിക്കുണ്ടെന്ന തോന്നൽ. ഏതിൻെറയെങ്കിലും കുറവുണ്ടെന്ന തോന്നൽ, ജീവിതത്തിൽ വേദനാജനകമാണ്. അതുകൊണ്ട് ജീവിതത്തിൽ നമുക്കുള്ള അഭിലാഷങ്ങൾ നമ്മുടെ കഴിവിനു ഇണങ്ങാത്തതായിരിക്കുമ്പോൾ ജീവിതം അസംതൃപ്തമാണെന്നു പറയാം. സ്വന്തം കഴിവിനൊത്ത അഭിലാഷങ്ങൾ മാത്രമുള്ള വ്യക്തിയാണ് ഏററവും അധികം ആനന്ദം അനുഭവിക്കുന്നതു്.'' 4

ജീവിതത്തിലെ സുഖം നമ്മുടെ മനോഭാവത്തെക്കൂടി ആശ്രയിച്ചിരിക്കുന്നു എന്നതു് ഇതിൽനിന്നു വ്യക്തമാണു്.

മനഃശാസ്ത്രലോകത്തു് മനോവിശ്ലേഷണത്തിൻെറ (psychoanalysis) ഉപജ്ഞാതാവായ ഫ്രോയിഡ്, പ്ലഷർ പ്രിൻസിപ്പിൾ (pleasure principle) എന്നൊരു തത്ത്വം ആവിഷ്ക്കരിച്ചു. മലയാളത്തിൽ ഇതിനെ നമുക്ക 'മോദതത്ത്വ'മെന്നു വിളിക്കാം. ഈ തത്ത്വം അവതരിപ്പിക്കുമ്പോൾ അദ്ദേഹം ഒരു കാര്യം മുൻകൂട്ടി സമ്മതിക്കുന്നു: നിലവിലുള്ള ഏതെങ്കിലും ചിന്താസമ്പ്രദായത്തെ അവലംബിച്ചു രൂപം നല്കിയതല്ല അതു്. കൺമുമ്പിൽ കാണുന്ന വസ്തുക്കൾ വച്ചുകൊണ്ടു മാത്രം എത്തിച്ചേന്നതും, നിഷേധിക്കാനാവാത്തതുമായ ഒരു നിഗമനം മാത്രമാണതു . നിലവിലുള്ള ചിന്താപ്രസ്ഥാനങ്ങളിൽ നിന്നും ഇക്കാര്യത്തിൽ ലഭിക്കുന്ന സഹായത്തെപ്പററി അദ്ദേഹം പറയുന്നു:

''നമ്മളെ വളരെയധികം ബാധിക്കാറുള്ള സുഖം ദുഃഖം എന്നീ അനുഭവങ്ങളുടെ അർത്ഥമെന്തെന്നു പറഞ്ഞു തരാൻ കഴിവുള്ള ഏതെങ്കിലും തത്ത്വശാസ്ത്രസമ്പ്രദായമോ മനഃശാസ്ത്രസമ്പ്രദായമോ ഉണ്ടെങ്കിൽ അവയോടു വളരെയധികം കടപ്പെട്ടവരായിരിക്കും നമ്മൾ എന്നു സമ്മതിക്കാൻ സന്തോഷമേയുള്ളു. ഭാഗ്യദോഷമെന്നു പറയട്ടെ; അങ്ങനെ ഏതെങ്കിലും സമ്പ്രദായം ഉള്ളതായി കാണുന്നില്ല. മനുഷ്യൻെറ ആന്തരിക ജീവിതത്തിലെ ഏററവും ഇരുളടഞ്ഞതും ആർക്കും കടന്നു ചെല്ലാൻ നിവൃത്തിയില്ലാത്തതുമായ ഒരു മേഖലയായി അതവശേഷിക്കുന്നു.'' [5]

ഈ പശ്ചാത്തലത്തിലാണു് മനഃശാസ്ത്രപരമായി താനെടുത്തിരിക്കുന്ന നിലപാടിൻെറ വെളിച്ചത്തിൽ ഫ്രോയിഡ് തൻെറ മോദതത്ത്വം അവതരിപ്പിക്കുന്നതു്. ഫ്രോയിഡിൻെറ മനഃശാസ്ത്രത്തിനു് ഒരു പ്രത്യേകതയുണ്ടു്. സകല മനുഷ്യരും ഒരുതരം ഞരമ്പുവലിവുരോഗം (tension) ഉള്ളവരാണു് എന്ന മുൻവിധിയോടു കൂടിയതാണതു്. അതിൻെറ തോതു് ഓരോരുത്തരിലും കൂടിയും കുറഞ്ഞുമിരിക്കുമെന്നു മാത്രം. ഫ്രോയിഡിൻെറ മോദതത്ത്വവും അതിനെ അടിസ്ഥാനമാക്കിയുള്ളതാണു്. അദ്ദേഹം പറയുന്നു. ''ഏതൊരു പ്രക്രിയയും ആരംഭിക്കുന്നതു് അസ്വാസ്ഥ്യത നല്കുന്ന ഒരു പിരിമുറുക്കത്തിൽ (tension) നിന്നാണെന്നു ഞങ്ങൾ വിശ്വസിക്കുന്നു. ഈ പിരിമുറുക്കം ഇല്ലാതായിത്തീരുന്നതിലായിരിക്കും ഓരോ പ്രക്രിയയും ചെന്നവസാനിക്കുന്നതു്.

അതായതു് ദുഃഖം ഒഴിവാക്കുന്നതിൽ അഥവാ സുഖം ഉണ്ടാക്കുന്നതിൽ.'' 6

നമ്മളെല്ലാം ഞരമ്പുരോഗം ഉള്ളവരാണെന്ന ഫ്രോയിഡിന്റെ അഭിപ്രായം സമ്മതിച്ചുകൊടുക്കാൻ എല്ലാവരും തയ്യാറല്ലെന്നു വരാം. എന്നാലും "അഖിലരുമാത്മസുഖത്തിനായ് പ്രയത്നം സകലവുമിങ്ങു സദാപി ചെയ്തിടുന്നു.'' എന്ന നാരായണഗുരുവിന്റെ വാക്കുകളുടെ ഒരു പ്രതിധ്വനി ഫ്രോയിഡിന്റെ വാക്കുകളിൽ കേൾക്കാം. ഫ്രോയിഡിന്റെ വിചിന്തനത്തിൽ നിന്നും ഒരു കാര്യം കൂടി നമുക്ക് വ്യക്തമാകുന്നു: സുഖദുഃഖങ്ങളുടെ വ്യക്തമായൊരു നിർവചനം കണ്ടെത്താൻ പാശ്ചാത്യചിന്തയിൽ വളരെയൊന്നും പരതേണ്ടതില്ല.

## പൗരസ്ത്യ ചിന്തയിൽ

പരമമായ സുഖം യാഥാർത്ഥ്യമാക്കിത്തീർക്കുക എന്നതു ഭാരതത്തിലെ എല്ലാ ദാർശനിക സമ്പ്രദായങ്ങളുടെയും ലക്ഷ്യമാണ്. അതുകൊണ്ടു സുഖം അഥവാ ആനന്ദം എന്താണെന്നു ചിന്തിക്കാൻ അവർ ബാധ്യസ്ഥരുമായിത്തീരുന്നു. മിക്ക ഭാരതീയ ചിന്തകരും അതുകൊണ്ടു സുഖത്തെപ്പററിയും ദുഃഖത്തെപ്പററിയും ചിന്തിച്ചിട്ടുണ്ട്.

## ന്യായവൈശേഷിക ദർശനങ്ങൾ

വൈശേഷികദർശനം തനതായ ചില കാഴ്ചപ്പാടുകൾ ഈ വിഷയത്തിൽ അവതരിപ്പിച്ചിട്ടുണ്ട്. സുഖത്തിന്റെ അഭാവമാണ് ദുഃഖമെന്നോ, ദുഃഖത്തിന്റെ അഭാവമാണ് സുഖമെന്നോ അവർ കരുതുന്നില്ല. സുഖത്തിനും ദുഃഖത്തിനും അതാതിന്റേതായ ഉപാധികളും അർത്ഥവുമുണ്ട്. അവ വിരുദ്ധസ്വഭാവമുള്ളതുമാണ്. ഇഷ്ടത്തിന് കാരണമായിത്തീരുന്ന അനുഭവാർത്ഥമുള്ളതേതോ അതു സുഖം. അനിഷ്ടത്തിനു കാരണമായിത്തീരുന്ന അനുഭവാർത്ഥമുള്ളതു് ഏതോ അതു ദുഃഖം. അതുകൊണ്ടു് സുഖവും ദുഃഖവും രണ്ടു വ്യത്യസ്ത അനുഭവങ്ങളാണെന്നു കണാദമഹർഷി വൈശേഷിക സൂത്രത്തിൽ പറയുന്നു. 7

അനുഗ്രഹലക്ഷണമുള്ള—ഗ്രഹിക്കുവാനുള്ള താത്പര്യം ഉളവാക്കുന്ന—അനുഭവമായി സുഖത്തെ 'വൈശേഷികസൂത്രഭാഷ്യ'ത്തിൽ പ്രശസ്തപാദൻ നിർവചിക്കുന്നു. ഇത്തരം ഒരനുഭവത്തിൽ, ഉദാഹരണത്തിനു് ഇഷ്ടമുള്ള ഒരു വസ്തുവിൽ നിന്നു സുഖാനുഭവം

ഉണ്ടാകുന്നതിൽ, പല ഘടകങ്ങൾ അന്തർഭവിച്ചിരിക്കുന്നതായി പ്രശസ്തപാദൻെറ നിർവചനത്തെ വിവരിച്ച ശ്രീധരൻ കാണുന്നു. വിഷയത്തിൻെറ സാന്നിദ്ധ്യം, വിഷയവുമായി ഇന്ദ്രിയത്തിനുള്ള സന്നികർഷത, മനസ്സും ആത്മാവും തമ്മിലുള്ള ഏകീഭാവം, ഇഷ്ടവസ്തുവിൻെറ ഉപലബ്ധി അഥവാ ഇന്ദ്രിയജ്ഞാനം, ധർമ്മം, സ്വസ്ഥത ഇവയാണ് ആ ഘടകങ്ങൾ. സുഖം നല്കുന്ന വസ്തു അടുത്തു തന്നെ ഉണ്ടായിരിക്കണം. ഇന്ദ്രിയത്തെയും മനസ്സിനെയും അതു് ഉത്തേജിപ്പിക്കുകയും ആത്മാവിനു് ആ വിഷയത്തെപ്പററി ജ്ഞാനം ഉണ്ടായിരിക്കുകയും വേണം. വസ്തുവും ഇന്ദ്രിയങ്ങളും അടുത്തടുത്തു് ഉണ്ടായിരുന്നാലും മനസ്സ മറെറാന്നിലാണെങ്കിൽ വസ്തുവിൽനിന്നുള്ള സുഖാനുഭവം ഉണ്ടാകുകയില്ല. സുഖാനുഭവം ഉണ്ടാകുന്നതു്, ഇന്ദ്രിയസംവേദനത്തെ മനസ്സ് ആത്മാവിലെത്തിച്ചു് അതിനെ ഒരു പ്രത്യക്ഷാനുഭവമാക്കി തീർക്കുമ്പോഴാണ്. മനസ്സ് നിഷ്ക്രിയമായിരിക്കുകയോ മററു കാര്യങ്ങളിൽ വ്യാപൃതമായിരിക്കുകയോ ചെയ്താൽ പ്രകൃതത്തിലെ വിഷയം അനുഗ്രഹലക്ഷണം ഉള്ളതായിത്തീരുന്നില്ല. ഒരേ വസ്തു തന്നെ പലരിലും പല തരത്തിലുള്ള അനുഭവമായിരിക്കും. ഉണ്ടാക്കുന്നതു്. ഉദാഹരണത്തിനു്, ആളുകൾ തിങ്ങിക്കൂടുന്ന ഉത്സവസ്ഥലത്തേക്ക പോകാൻ അധികം പേർക്കും തോന്നും. എന്നാൽ മററു ചിലർക്ക തോന്നുന്നതു് എങ്ങിനെയെങ്കിലും അവിടെനിന്നു് ഒഴിഞ്ഞു പോകണം എന്നാണ്. ഇതു് ഓരോരുത്തരുടെയും വ്യക്തിസത്തയുടെ മൗലികസ്വഭാവമനുസരിച്ചിരിക്കും. അതാണ് ധർമ്മം. ഒരു വസ്തുവിനോടു് ഒരാൾക്കു് ഒരു സമയത്തു തോന്നുന്ന ഇഷ്ടമായിരിക്കുകയില്ല മറെറാരു സമയത്തു തോന്നുന്നതു്. ശാരീരികവും മാനസികവുമായ ഭാവം എപ്പോഴും മാറിക്കൊണ്ടിരിക്കും. അതനുസരിച്ചു് ഇഷ്ടാനിഷ്ടങ്ങളും മാറിക്കൊണ്ടിരിക്കും. വ്യക്തിഭാവത്തിൻെറ ഇങ്ങനെയുള്ള താത്കാലികസ്ഥിതിയാണ് സ്വസ്ഥത എന്നതുകൊണ്ടു് അർത്ഥമാക്കുന്നതു്. സുഖത്തിൻെറ ബാഹ്യലക്ഷണങ്ങളാണ നയനപ്രസാദം, മുഖപ്രസാദം തുടങ്ങിയവ.

സുഖാനുഭവത്തെ പ്രശസ്തപാദൻ നാലായി തരം തിരിച്ചു: ഇന്ദ്രിയജന്യം, സ്മൃതിജം, സങ്കല്പജം, ആനന്ദം എന്നിങ്ങനെ. ഇന്ദ്രിയങ്ങൾക്ക വിഷയങ്ങളുമായുണ്ടാകുന്ന സന്നികർഷതയാലുളവാകുന്ന സുഖം ഇന്ദ്രിയജന്യം. കഴിഞ്ഞുപോയ കാര്യങ്ങളോർ

ത്തു സുഖിക്കുന്നതാണു സ്മൃതിജം. ഭാവിയിൽ വന്നുചേരാനിടയുള്ളതു സങ്കല്പിച്ചു രസിക്കുന്നതു സങ്കല്പജം. ഈ മൂന്നു സുഖങ്ങളും വർത്തമാനഭൂതഭാവികളെ സംബന്ധിക്കുന്നതാണ്. എന്നാൽ ഇതൊന്നുമല്ലാത്ത, ഇതിനെല്ലാം അതീതമായ ഒരു സുഖമുണ്ട്. അതു് വിദ്യ, ശമം, സന്തോഷം, ധർമ്മവിശേഷം എന്നിവ നിമിത്തം വിദ്വാന്മാർക്കു മാത്രം ഉണ്ടാകുന്നതാണ്. ഇവിടെ വിദ്യയെന്നാൽ ആത്മജ്ഞാനമെന്നർത്ഥം. ശമം എന്നാൽ ആത്മനിയന്ത്രണം തന്നെ. സ്വന്തം നിലനില്പിനു് അനിവാര്യമായതിനപ്പുറത്തു് ഒരാഗ്രഹവുമില്ലാതിരിക്കുന്ന അവസ്ഥയാണ് സന്തോഷം. വിഷയസുഖേച്ഛയിൽ നിന്നു സ്വയം മുക്തമായി നില്ക്കാനുള്ള മനഃശുദ്ധിയാണു ധർമ്മവിശേഷം. ഈ നാലു ഗുണങ്ങളോടു കൂടിയ വിദ്വാന് അനുഭവമാകുന്നതാണ് ആനന്ദം. അതു് ബുദ്ധിഗ്രാഹ്യമാത്രമാണ്, നിത്യമാണ്. മററു മൂന്നു സുഖങ്ങളുമാകട്ടെ, ശാരീരികമാണ്, അനിത്യമാണ്. വിഷയാശകാം ഇല്ലാതാകുമ്പോഴേ നിത്യമായ ആനന്ദമുണ്ടാകുന്നുള്ളു. ആദ്യത്തെ മൂന്നുമാകട്ടെ, വിഷയാശകാം മൂലമുണ്ടാകുന്നതാണ്. ഇപ്പറഞ്ഞ നിത്യമായ ആനന്ദമാണ്, ആത്യന്തികമായ ലക്ഷ്യമായിരിക്കേണ്ടതു്.

ശിവാദിത്യൻ മറെറാരു തരത്തിലാണ് ഈ വിഭജനം നടത്തുന്നതു്—സാംസ്സാരികസുഖമെന്നും സ്വർഗ്ഗസുഖമെന്നും. സാംസ്സാരികസുഖത്തെ തുടർന്നു ദുഃഖമുണ്ടാകും. അതൊഴിവാക്കാനാവാത്തതുമാണ്. സ്വർഗ്ഗസുഖമാകട്ടെ ശുദ്ധമാണ്. സാംസ്സാരികസുഖം ബാഹ്യവിഷയങ്ങളെ ആശ്രയിച്ചിരിക്കുന്നു. അതു നമ്മുടെ യത്നം കൊണ്ടു കൈവരുത്താം. സ്വർഗ്ഗസുഖം ഇച്ഛാശക്തികൊണ്ടു് അറിവിലുണ്ടാകുന്നതാണ്. അതിനു മററു യത്നം ആവശ്യമില്ല. അതിനെ തുടർന്നു ദുഃഖം വരുകയുമില്ല.

പ്രശസ്തപാദന്റെ അഭിപ്രായത്തിൽ സ്വർഗ്ഗസുഖവും അവസാനമുള്ളതാണ്. ശരീരം കൂടാതെ അനുഭവിക്കുന്ന ശുദ്ധവും നിരന്തരവുമായ ആനന്ദമാണെങ്കിലും അതിനു് അറുതിയുണ്ട്. ശരീരത്തോടുകൂടി ഇരിക്കുമ്പോഴുള്ള പരമമായ ആനന്ദം പരമാത്മജ്ഞാനത്തിൽ ഉണ്ടാകുന്നതാണെന്നാണ് പ്രശസ്തപാദമതം. പരമാത്മജ്ഞാനമാകട്ടെ, അസംഗത്തിന്റെയും സംഗത്തിന്റെയും വേരറുത്തുകളഞ്ഞു്, പുണ്യാപുണ്യങ്ങളെ ഇല്ലാതാക്കി, ഭാവിയിൽ അവ ഉണ്ടാകാൻ അവസരവും ഇല്ലാതാക്കുമ്പോഴാണ്

ഉണ്ടാകുന്നതു്. പരമാനന്ദാനുഭവത്തിനു തൊട്ടു മുമ്പുള്ളതാണു് സംതൃപ്തി. ആറു പദാർത്ഥങ്ങളും അറിഞ്ഞു് ആശകളെല്ലാം വെടിയുമ്പോഴാണു് അതുണ്ടാകുന്നതു്. പരമാനന്ദാനുഭവത്തെ തുടർന്നു വരുന്നതാണു് മോക്ഷം. സുഖദുഃഖങ്ങളററു്, ആത്മാവു് തന്റെ സംശുദ്ധഭാവത്തിൽ വർത്തിക്കുന്നതു തന്നെ മോക്ഷം. അവിടെ സ്വർഗ്ഗസുഖത്തിന് ഒരു സ്ഥാനവുമില്ല. സ്വർഗ്ഗസുഖമെന്നതു വെറുമൊരു സങ്കല്പം മാത്രമാണു്. [8]

സുഖവും ദുഃഖവും വെവ്വേറെയുള്ള രണ്ടനുഭവങ്ങളാണെന്നും അവ തമ്മിൽ വിരുദ്ധസ്വഭാവം ഉണ്ടെന്നുമുള്ളതിൽ വൈശേഷികദർശനം ഉറച്ചുനില്ക്കുമ്പോൾ ന്യായദർശനം കുറച്ചുകൂടി അയഞ്ഞ നിലപാടാണു് സ്വീകരിച്ചിരിക്കുന്നതു്. വേദനയില്ലാതായിത്തീരുന്നതു ചിലപ്പോൾ സുഖമായി തോന്നാറുണ്ടു്. വേദനയിൽ നിന്നുള്ള മോചനത്തെ സുഖമായി കണക്കാക്കുന്നതു കൊണ്ടാണല്ലോ രോഗവിമുക്തിയുണ്ടാകുമ്പോൾ 'സുഖ'മായി എന്നു പറയാറുള്ളതു്. കായികമായ അദ്ധ്വാനത്തിൽ ഏർപ്പെട്ടിരിക്കുന്ന ആൾക്കു് ആ ജോലിചെയ്തു തീരുമ്പോൾ ആശ്വാസം തോന്നും. ഇതൊക്കെ വച്ചുകൊണ്ടു നോക്കുമ്പോൾ ദുഃഖത്തിന്റെ അഭാവത്തെയും ചിലപ്പോൾ സുഖമായി കണക്കാക്കേണ്ടി വരുമെന്നു് ഉദ്യോതകരൻ പറയുന്നു. ഒപ്പം അദ്ദേഹം തന്നെ പറയുന്നു, ഇതൊരു നാട്ടുനടപ്പനുസരിച്ചു പറയുന്നതാണെന്നു്. ദുഃഖത്തിൽ നിന്നുള്ള മോചനം യഥാർത്ഥ സുഖമാകുന്നില്ല. ദുഃഖാനുഭവത്തോടു തട്ടിച്ചു നോക്കുമ്പോൾ ദുഃഖം ഇല്ലാത്ത അവസ്ഥ സുഖമാണെന്നു തോന്നുന്നു എന്നു മാത്രം. ദുഃഖത്തിന്റെ അഭാവം സ്വയം ഒരു സുഖാനുഭവമല്ല. [9]

സാധാരണ ജീവിതത്തിൽ സുഖദുഃഖങ്ങളിൽ നാലു തരം സമാനതകളുള്ളതായി ഉദ്യോതകരൻ എടുത്തു കാണിക്കുന്നു: 1 സുഖമുള്ളിടത്തു ദുഃഖമുണ്ടു്. ദുഃഖമുള്ളിടത്തു സുഖവുമുണ്ടു്. 2 സുഖത്തിനുള്ള ഉപായം ദുഃഖത്തിനുള്ള ഉപായവുമാണു്. 3 സുഖത്തിന്റെ അധിഷ്ഠാനം ദുഃഖത്തിന്റെ അധിഷ്ഠാനവുമാണു് 4. സുഖത്തിന്റെ ഭോക്താവു തന്നെ ദുഃഖത്തിന്റെയും ഭോക്താവു്. [10]

സാധാരണജീവിതം ദുഃഖമയമായി തോന്നുന്നതു ജന്മം, രോഗം, വാർദ്ധക്യം, മരണം, ഇഷ്ടവസ്തുക്കളുടെ നഷ്ടം, ഇതൊക്കെ നിരന്തരം സംഭവിക്കുന്നതുകൊണ്ടാണെന്നു വാത്സ്യായനൻ അഭിപ്രാ

യപ്പെടുന്നു. ജനനം സ്വയമൊരു ദുഃഖാനുഭവമല്ലെങ്കിലും ജനനത്തെ തുടർന്നു വരുന്നതു ദുഃഖാനുഭവങ്ങളായതുകൊണ്ടാണ് ജനനത്തെയും ദുഃഖമായി കരുതുന്നതു്. സുഖത്തിൻെറ അഭാവമായതുകൊണ്ടല്ല. 4

ഒരു വസ്തുവോ സാഹചര്യമോ നമ്മിൽ സുഖമോ ദുഃഖമോ ഉണ്ടാക്കിയെന്നു വരാം. എന്നാൽ അതിൻെറ സ്വഭാവം ആ അനുഭവത്തിനു തൊട്ടു മുമ്പുള്ള നമ്മുടെ മനഃസ്ഥിതിയെ കൂടി ആശ്രയിച്ചിരിക്കുന്നു എന്ന മനഃശാസ്ത്രതത്ത്വം 'ന്യായവാൎത്തികാതാത്പര്യടീക'യിൽ വാചസ്പതിമിശ്രൻ അവതരിപ്പിക്കുന്നു. 12 മേലേക്കിടയിലുള്ള സംഗീതം പതിവായി ആസ്വദിക്കാറുള്ള ഒരാളിന് ഒരു സാധാരണ പാട്ടുകാരൻെറ പാട്ടു കേട്ടാൽ രസം തോന്നിയെന്നു വരുകയില്ല. നല്ല പാട്ടു കേൾക്കാൻ അവസരം ഇല്ലാതിരിക്കുന്ന സംഗീതപ്രേമിക്കാകട്ടെ ആ പാട്ടു വളരെ ഹൃദ്യമായി തോന്നും. ഒരു സംഭവം അഥവാ വസ്തു നല്കുന്ന സുഖം അഥവാ ദുഃഖം അതിനു മുമ്പുള്ള സുഖദുഃഖാനുഭവങ്ങളെക്കൂടി ആശ്രയിച്ചിരിക്കുന്നു എന്നു സാരം. ദുഃഖാനുഭവം കൊണ്ടു വീർപ്പു മുട്ടിയിരിക്കുന്ന ഒരുവൻ സുഖം ആസ്വദിക്കുന്നതും, സുഖം പതിവായി അനുഭവിക്കുന്നവൻ വീണ്ടും സുഖം അനുഭവിക്കുന്നതും തമ്മിൽ വലിയ അന്തരമുണ്ടു്. സുഖത്തെപ്പററി പറഞ്ഞതെല്ലാം ദുഃഖത്തിൻെറ കാര്യത്തിലും ബാധകമാണ്; വിപരീതസ്വഭാവത്തിലാണെന്നു മാത്രം.

## സാംഖ്യയോഗങ്ങളിൽ

പുരുഷപ്രകൃതികളെ അടിസ്ഥാനതത്ത്വങ്ങളായി കാണുന്നതാണു സാംഖ്യദർശനവും യോഗദർശനവും. പ്രീതി അഥവാ സുഖം അന്തഃകരണത്തിൻെറ ഒരു ഭാവമാണ്. അന്തഃകരണം പ്രകൃതിയുടെ വികാരങ്ങളിൽ ഒന്നാണു താനും. അതായതു്, സുഖം പ്രകൃതിക്കു ചേർന്നതാണ്. പുരുഷൻെറ ഗുണമോ ഭാവമോ അല്ല. പുരുഷൻ എപ്പോഴും നിസ്സംഗനായ സാക്ഷി മാത്രമാണ്. പ്രകൃതിയുമായി പുരുഷനു നിരന്തരമുള്ള സംസൎഗ്ഗം മുഖാന്തരം പ്രകൃതിയുടെ വികാരത്തെ പുരുഷൻ തൻെറ ഗുണമായി തെററിദ്ധരിക്കുക മാത്രമാണു ചെയ്യുന്നതു്. 13

അവിവേകം നിമിത്തം പുരുഷപ്രകൃതികളെ തിരിച്ചറിയാതിരിക്കുന്ന അവസ്ഥയിലാണ് പ്രകൃതിയുടെ ഗുണങ്ങളായ സുഖ

ദുഃഖങ്ങളെ പുരുഷൻ തൻേറതായി കരുതുന്നതു്. പ്രകൃതി ത്രിഗു ണാത്മികയാണു്. അന്തഃകരണങ്ങളിൽ ഒന്നായ ബുദ്ധിയിൽ സ ത്ത്വഗുണം മുന്തി നില്ക്കുന്നു. സത്ത്വഗുണത്തിൻെറ പ്രാമുഖ്യം കൊ ണ്ടു് അന്തഃകരണത്തിൽ ആശയില്ലാതായിത്തീരുമ്പോഠം ദുഃഖങ്ങ ളില്ലാതാവുന്നു. ആശയാണു ദുഃഖങ്ങഠംക്കു കാരണം. ആശകളി ല്ലാതിരിക്കുന്ന പരമമായ അവസ്ഥയാണു് സുഖം.

സാംഖ്യദർശനത്തിൻെറ ഈ നിലപാടിനെ യോഗദർശനം നിരാകരിക്കുന്നില്ല. എന്നാലും ആഹ്ലാദവും പരിതാപവും കൈവരു ന്നതു് പുണ്യാപുണ്യങ്ങളെ ആശ്രയിച്ചിരിക്കുന്നു എന്നുകൂടി പത ഞ്ജലി മഹർഷി കൂട്ടിച്ചേർക്കുന്നു. [14] തൻേറതല്ലാത്ത (പ്രകൃതി യുടേതായ) സുഖദുഃഖങ്ങളെ പുരുഷൻ തൻേറതായി കരുതുന്ന താണു യോഗദർശനപ്രകാരമുള്ള അവിദ്യ. ഈ അവിദ്യ നിമി ത്തം ദ്രഷ്ടാവായ പുരുഷനു ദൃശ്യവുമായി സംയോഗമുണ്ടാകുന്ന താണു് ലൗകിക ജീവിതത്തിൻെറ നിദാനവും സ്വഭാവവും. സുഖം എവിടെ തോന്നുന്നോ അതിനോടു പുരുഷനു (ആത്മാവിനു) രാഗം ഉണ്ടാകുന്നു. ഈ രാഗം മുമ്പു് അതുപോലെ ഉണ്ടായിട്ടുള്ള സുഖാനുഭവത്തിൻെറ സ്മരണ ഉദ്ദീപിപ്പിക്കുന്നതാണു്. ഇങ്ങനെ അനുസ്മൃതിപൂർവ്വകമായിട്ടാണു് രാഗമുണ്ടാകുന്നതെങ്കിലും, അ പ്പോഴപ്പോഠം ലഭിക്കുന്ന സുഖം അനുസ്മൃതിയെ ആശ്രയിച്ചുള്ള തല്ല. ആ സുഖം സിദ്ധമായിത്തീരുന്നതിനു സാധനമായി രുന്നതു് ആ വസ്തുവും സുഖാനുസ്മൃതിയും ആയിരുന്നു എന്നു മാത്രം. ഈ മനഃശാസ്ത്രതത്ത്വം വാചസ്പതിമിശ്രൻ 'തത്ത്വവൈ ശാരദി'യിൽ വ്യക്തമാക്കിയിരിക്കുന്നു. സുഖദുഃഖങ്ങഠം അന്തഃ കരണത്തിൻെറ ഗുണങ്ങളായിരിക്കുന്നതുപോലെ തന്നെ പുണ്യാ പുണ്യങ്ങളും അന്തഃക്കരണത്തിൻെറ ഗുണങ്ങളാണു്. അവിദ്യ നിമിത്തം ആത്മാവു് അവയെ തൻേറതായി കരുതുന്നു എന്നു മാത്രം. പുരുഷൻെറ സഹജസ്വഭാവം അവിദ്യാശൂന്യവും പാപ പുണ്യവിവർജിതവുമാണു്. [15]

സുഖാനുഭവങ്ങളെയും ദുഃഖാനുഭവങ്ങളെയും സാംഖ്യദർശന ത്തിലും യോഗദർശനത്തിലും പല തരത്തിൽ വിഭജിച്ചു പഠനം നടത്തിയിരിക്കുന്നതു വിസ്തരഭയത്താൽ ഇവിടെ ഒഴിവാക്കുന്നു.

## ബുദ്ധമതത്തിൽ

ദുഃഖത്തിനു സർവ്വപ്രാധാന്യം നൽകുന്ന മതമാണു് ബുദ്ധ മതം. നാലു ആര്യസത്യങ്ങളാണു ബുദ്ധമതതത്ത്വചിന്തയുടെ

നെട്ടംതുണ്ടകറം: 1, ജീവിതം ദുഃഖമയമാണു്. 2, ആശയാണു് ദുഃഖത്തിനു കാരണം. 3, ആശ ഇല്ലാതാക്കുന്നതിനു വഴിയുണ്ടു്. 4, അഷ്ടാംഗമാർഗ്ഗം സ്വീകരിക്കുകയാണു് ഈ വഴി. സമ്യഗ്ദൃഷ്ടി, സമ്യക്സങ്കല്പം, സമ്യഗ്വാക്, സമ്യക്കർമ്മം, സമ്യഗാജീവം, സമ്യഗ്വ്യായാമം, സമ്യക്സ്മൃതി, സമ്യക്സമാധി എന്നിവയാണു് അഷ്ടാംഗമാർഗ്ഗങ്ങറം. ദുഃഖനിവാരണം തന്നെ പരമമായ ആനന്ദം എന്നതാണു് ബുദ്ധമതത്തിലെ സുഖസങ്കല്പത്തിന്റെ മൗലികസ്വഭാവം.

## വേദാന്തത്തിൽ

വേദാന്തത്തിലെ ആനന്ദസങ്കല്പം നമ്മറം നേരത്തേ ചർച്ചചെയ്തു കഴിഞ്ഞതാണു്. വിഷയങ്ങറം അനുകൂലമായിരിക്കുമ്പോറം സുഖം. പ്രതികൂലമായിരിക്കുമ്പോറം ദുഃഖം. ഈ സുഖദുഃഖങ്ങളാകട്ടെ സദാനന്ദസ്വരൂപമായ ആത്മാവിന്റേതല്ല. അന്തഃകരണങ്ങളിൽ ഒന്നായ അഹങ്കാരത്തിന്റേതാണു്. [16]

ധർമ്മരാജ അദ്ധ്വരീന്ദ്രൻ ലൗകികസുഖത്തെ സാതിശയസുഖമെന്നു വിളിക്കുന്നു. ആത്യന്തികലക്ഷ്യമായ അദ്വൈതാനുഭൂതിയെ നിരതിശയസുഖമെന്നും. [17] അവിദ്യയാൽ പരിച്ഛിന്നമായി ബദ്ധമായിരിക്കുന്ന ചൈതന്യമാണു ജീവൻ. ജീവനു് അന്തഃകരണം മുതലായവയോടു താദാത്മ്യബുദ്ധി ഉണ്ടാകുന്നു. അപ്പോറം വിഷയങ്ങളെ ബാഹ്യമായി കാണുന്നു. അവയുമായി സന്നികർഷപ്പെട്ടു ജീവൻ വിഷയസുഖങ്ങറം അനുഭവിക്കാൻ ഇടയാകുകയും ചെയ്യുന്നു. അവിദ്യാനാശംകൊണ്ടുണ്ടാകുന്ന അഖണ്ഡാനന്ദമാണു് നിരതിശയമായ ആനന്ദം.

മാധ്വമതമാണു് ആനന്ദാനുഭവത്തെ മനസ്സിരുത്തി വിശകലനം ചെയ്തിട്ടുള്ള ഒരു വേദാന്തസമ്പ്രദായം. സാധാരണ ആനന്ദാനുഭവത്തിലെ താരതമ്യവും സ്വരൂപാനന്ദത്തിലെ താരതമ്യവും മാധ്വദർശനത്തിന്റെ തനതായ സംഭാവനയാണു്. ഓരോരുത്തർക്കും ഉണ്ടാകുന്ന ആനന്ദാനുഭവം അഥവാ സ്വരൂപാനന്ദം ഓരോ തരത്തിലാണു്. ഓരോരുത്തരുടെയും വ്യക്തിത്വത്തിന്റെ സവിശേഷത, അവർ അനുഷ്ഠിക്കുന്ന അദ്ധ്യാത്മസാധനയുടെ സ്വഭാവം ഇതൊക്കെ അനുസരിച്ചു തത്ഫലമായുണ്ടാകുന്ന ആനന്ദാനുഭവത്തിനും വ്യത്യാസം ഉണ്ടായിരിക്കണം. ഓരോരുത്തരുടെയും സ്വരൂപാനന്ദാനുഭവം അവരവരുടേതാണു്. മററൊരാളിനു അതു മനസ്സിലാവുകയില്ല. ഓരോരുത്തരുടെയും ആന

ന്ദം ഓരോ തരത്തിലായതുകൊണ്ട് സ്വരൂപാനന്ദാനുഭവങ്ങൾ തമ്മിൽ താരതമ്യമുണ്ട്. എന്നാൽ ഒരാളിന്റെ അനുഭവം മററൊരാളിനില്ലാത്തതുകൊണ്ട് താരതമ്യം ചെയ്തു നോക്കാനാവുകയുമില്ല. ഇതാണ് മാധ്വദർശനത്തിലെ സ്വരൂപാനന്ദതാരതമ്യദർശനത്തിന്റെ സാരം.

ഉപനിഷത്തുകളിലേക്കു തിരിച്ചുപോകുകയാണെങ്കിൽ, സുഖത്തെ സംബന്ധിച്ച ചില മൗലികമായ നിലപാടുകൾ അവയിൽ സ്വീകരിച്ചിരിക്കുന്നതു കണ്ടെത്താം. ഛാന്ദോഗ്യോപനിഷത്തിൽ സുഖത്തെപ്പററി പറയുന്നത്, യാതൊന്നിനുവേണ്ടി നാം പ്രവൃത്തി ചെയ്യുന്നുവോ അതു് എന്നാണ്. നമുക്കു സുഖം കൈവരുത്തുമെന്ന പ്രതീക്ഷയില്ലാത്ത ഒന്നും നാം ചെയ്യുകയില്ല. ജീവിതത്തിൽ നാം എന്തു ചെയ്യണം, എന്തു ചെയ്യരുത് എന്നു തീരുമാനിക്കുന്നതിൽ സുഖം എന്നതിനെപ്പററിയുള്ള ധാരണക്കു വലിയ സ്ഥാനമാണുള്ളത്. നമ്മ അറിവു നേടുന്നതു് അതുകൊണ്ടു സുഖത്തെ കേന്ദ്രീകരിച്ചായിരിക്കണം എന്നു ഉപനിഷദൃഷി നിർദ്ദേശിക്കുന്നു. ഛാന്ദോഗ്യോപനിഷത്തിൽ പറയുന്നു:

യദാ വൈ സുഖം ലഭതേ/ഥ കരോതി
നാസുഖം ലബ്ധ്വാ കരോതി
സുഖമേവ ലബ്ധ്വാ കരോതി
സുഖം ത്വേവ വിജിജ്ഞാസിതവ്യം ഇതി
സുഖം ഭഗവോ വിജിജ്ഞാസ ഇതി. [18]

[സുഖം ലഭിക്കുന്നിടത്തു് പ്രവൃത്തി ചെയ്യുന്നു. അസുഖം ലഭിച്ചുകൊണ്ട് ആരും ഒന്നും ചെയ്യുന്നില്ല. സുഖം ലഭിച്ചാൽ മാത്രമേ പ്രവൃത്തി ചെയ്യുകയുള്ളൂ. ഈ സുഖത്തെ തന്നെയാണ് അറിയേണ്ടതു്. ഭഗവാനേ, സുഖത്തെപ്പററി അറിയാൻ ഞാൻ ആഗ്രഹിക്കുന്നു.]

സുഖമായി ദർശിക്കേണ്ടതു ഭൂമാവിനെയാണെന്നും, ആ ഭൂമാവിനെയാണ് അറിയേണ്ടതെന്നും തുടർന്നു പറയുന്നു. ഒന്നിനെയും അന്യമായി കാണാത്ത അദ്വൈതാനുഭൂതി എന്ന നിലയിലാണ് ഭൂമാവിനെ ഛാന്ദോഗ്യോപനിഷത്തിൽ പിന്നീടു വിവരിക്കുന്നതു്. [19]

തൈത്തിരീയോപനിഷത്തിലെ ബ്രഹ്മാനന്ദവല്ലിയിൽ നടത്തിയിരിക്കുന്ന ബ്രഹ്മാനന്ദവിവരണവും ചെന്നവസാനിക്കുന്നതു് ഇതേ നിലപാടിൽ തന്നെയാണ്.

**ഭഗവദ്ഗീതയിൽ**

അർജ്ജുനന്റെ വിഷാദത്തിൽ തുടങ്ങി അർജ്ജുനന്റെ മനസ്സും ഭഗവാന്റെ മനസ്സും (വ്യഷ്ടിസങ്കല്പവും സമഷ്ടിസങ്കല്പവും) ഒന്നായിത്തീരുന്നതിലുള്ള നിർലേപസുഖം അനുഭവമായിത്തീരുന്നതുവരെ വിവിധ ഘട്ടങ്ങളിലായി പരന്നു കിടക്കുകയാണ് ഭഗവദ്ഗീതയിൽ സുഖത്തെപ്പററിയുള്ള പരാമർശം. അർജ്ജുനൻ വിഷാദിക്കേണ്ട ആവശ്യമില്ലാത്തതിന്റെ കാരണങ്ങൾ ഭഗവാൻ തുടക്കത്തിൽ തന്നെ നിരത്തി വെയ്ക്കുന്നു. സകലതിലും നിറഞ്ഞിരിക്കുന്ന സത്യം ജനനമരണങ്ങളില്ലാത്തതാണെന്നു മനസ്സിലാക്കിയാൽ ദുഃഖം ഒഴിവാകും. ജനനവും മരണവും ഉണ്ടെന്നു കരുതിയാലാകട്ടെ, അവയുടെ അനിവാര്യത മനസ്സിലാക്കുമ്പോൾ ദുഃഖം ഒഴിവാകും. ഓരോരുത്തരും സ്വധർമ്മം കണ്ടെത്തി അതനുസരിച്ചു ജീവിക്കുമ്പോഴും ദുഃഖം ഒഴിവാകും. സുഖദുഃഖങ്ങളെ സമബുദ്ധിയോടു കൂടി വീക്ഷിക്കുന്ന ഒരു മനോഭാവത്തിനു് ഊന്നൽ കൊടുത്തുകൊണ്ടാണു് രണ്ടാം അദ്ധ്യായം അവസാനിക്കുന്നതു്. ദുഃഖത്തിനു കാരണം കാമക്രോധങ്ങളാകുന്ന ശത്രുക്കളാണെന്നും, അവയെ വേണം ജയിക്കേണ്ടതെന്നും ഉപദേശിച്ചുകൊണ്ടു് മൂന്നാം അദ്ധ്യായം അവസാനിക്കുന്നു. നാലാമദ്ധ്യായത്തിൽ സംശയത്തെക്കൂടി ദുഃഖകാരണമായ ശത്രുവായി കണക്കാക്കുന്നു. അതിനെ തോൽപ്പിക്കാനുള്ള ആയുധം ജ്ഞാനമാണു്. അഞ്ചാമദ്ധ്യായത്തിൽ ബാഹ്യവിഷയങ്ങളിൽ അസക്തനായിട്ടു്, ആത്മാവിൽ സുഖം കണ്ടെത്തുന്നവനാണു് അക്ഷയമായ സുഖം അനുഭവിക്കുന്നതെന്നും, അവനാണു് ബ്രഹ്മയോഗയുക്താത്മാവെന്നും പറയുന്നു (ശ്ലോകം–21). ആരാണോ അന്തഃസുഖിയും അന്തരാരാമനും അന്തഃജ്യോതിസ്സും ആയിരിക്കുന്നതു് അവനാണു് ബ്രഹ്മനിർവാണസുഖം അനുഭവിക്കുന്ന യോഗി എന്നു തുടന്നു പറയുന്നു (ശ്ലോകം - 24). അങ്ങനെയുള്ളവർ ഒരു പാപവും തീണ്ടിയിട്ടില്ലാത്തവരാണു്. അവരുടെ ആത്മരതി തന്നെ സകല ജീവജാലങ്ങളുടെയും സുഖമായി ഭവിക്കുന്നു (ശ്ലോകം 25).

കേവലം ബുദ്ധിഗ്രാഹ്യവും (അന്തർദർശനപരം) അതീന്ദ്രിയവുമായ ഈ സുഖം അനുഭവിച്ചറിഞ്ഞവർ ജീവിതത്തിൽ ഒരു അചഞ്ചലത കണ്ടെത്തുന്നു (ശ്ലോകം VI–21). ആ സുഖം കണ്ടെത്തിയവർക്കു് ഇനി ജീവിതത്തിൽ എന്തെങ്കിലും നേടേണ്ടതാ

യിട്ടുണ്ടെന്നു തോന്നുകയില്ല. എന്നു തന്നെയല്ല, സാധാരണ ഗതിയിൽ ഏററവും വലുതെന്നു കരുതിപ്പോരുന്ന ദുഃഖം പോലും അവരെ ഇളക്കുകയില്ല. ദുഃഖസംയോഗത്തിൽ നിന്നും ഇത്തരത്തിൽ ഉണ്ടാകുന്ന വിയോഗത്തെ യോഗമായി നിർവചിക്കുകയും ചെയ്യുന്നു (IV–23). ആ യോഗി സുഖത്തെയും ദുഃഖത്തെയും ആത്മൗപമ്യമായി ദർശിക്കുന്നു (VI-24). ഈ യോഗാനുഭവത്തിന്റെ സൂക്ഷ്മതലങ്ങളിലേക്കാണ് 7, 8 അദ്ധ്യായങ്ങൾ നമ്മെ നയിച്ചു കൊണ്ടു പോകുന്നത്. പ്രത്യക്ഷത്തിൽ അനേകമായി കാണുന്ന ഭാവതലങ്ങളെയെല്ലാം ഏകമായ ബ്രഹ്മമായി തന്നെ, ഭഗവാനായി തന്നെ, ദർശിക്കുന്നതാണ് ഒൻപതാം അദ്ധ്യായം. അവിടെ സുഖദുഃഖങ്ങൾക്കോ നന്മതിന്മകൾക്കോ പാപപുണ്യങ്ങൾക്കോ ഒന്നും സ്ഥാനമില്ല.

ഏകമായ പരംപൊരുളിൽ അനന്തമായ കർമ്മവൈഭവം അടങ്ങിയിരിക്കുന്നു. ആ കർമ്മവൈഭവം പ്രകടമായിത്തീരുമ്പോൾ ആ പരംപൊരുളിനെ തന്നെ പ്രകൃതി എന്നു വിളിക്കുന്നു. പ്രകൃതിയിൽ എവിടെയും സത്ത്വരജസ്തമോ ഗുണങ്ങളുണ്ട്. ഈ ഗുണങ്ങളുടെ ഏററക്കുറച്ചിലനുസരിച്ച് ഓരോ വ്യക്തിസത്തയുടെയും പ്രകൃതം ഓരോ തരത്തിലാണ്. അത്തരമൊരു വ്യക്തിസത്തയാണ് ഓരോ മനുഷ്യനും. ആ മനുഷ്യൻ തന്നിൽ കുടികൊള്ളുന്ന ഗുണങ്ങളുടെ സ്വഭാവം മനസ്സിലാക്കി അവയ്ക്കു പൂർണ്ണമായും പ്രകടഭാവം കൈക്കൊള്ളാനുള്ള അവസരം ലഭിയ്ക്കത്തക്ക വണ്ണം ജീവിക്കണം. സ്വധർമ്മം അനുസരിച്ചു വേണം ഓരോരുത്തരും ജീവിക്കേണ്ടതെന്ന ഗീതോപദേശത്തിന്റെ സാരം ഇതാണ്. സ്വന്തം പ്രകൃതം കണ്ടെത്തി അതിനനുസരിച്ചു ജീവിക്കുകയും, അതിനെ ആകെയുള്ള പ്രകൃതിയിൽ നിന്നും അന്യമല്ലാതെ കാണുകയും ചെയ്യുന്നതാരോ അവനാണു സുഖം അനുഭവിക്കുന്നവൻ. അവനാണു യോഗി. ഗീതയുടെ 13 മുതൽ 18 വരെയുള്ള അദ്ധ്യായങ്ങൾ വഴി തെളിച്ചു തരുന്നത്, ഓരോരുത്തർക്കും അവരവരുടെ പ്രകൃതം നേരിട്ടു മനസ്സിലാക്കാനാണ്. അതിന്റെ വെളിച്ചത്തിൽ കണ്ടെത്തുന്ന സുഖത്തെ തന്നെ ത്രിഗുണങ്ങൾക്കനുസൃതമായി സാത്ത്വികം, രാജസം, താമസം എന്ന് അവസാന അദ്ധ്യായത്തിൽ തരം തിരിച്ചിരിക്കുന്നു. തുടക്കത്തിൽ വിഷം പോലെ കയ്പു നിറഞ്ഞതും പരിണാമത്തിൽ അമൃതോപമമായി അനുഭവപ്പെടുന്നതുമായ സുഖമാണു സാത്ത്വികം. ഇന്ദ്രി

യങ്ങളും വിഷയങ്ങളും തമ്മിലുള്ള സംയോഗത്താലുണ്ടാകുന്നതും, തുടക്കത്തിൽ അമൃതു പോലെയും പരിണാമത്തിൽ വിഷം പോലെയും അനുഭവപ്പെടുന്നതുമായ സുഖമാണ് രാജസം. ആദ്യവും അവസാനവും ഒരുപോലെ ആത്മാവിനെ മോഹിപ്പിക്കുന്നതും, സുഖപ്രതീതി മാത്രം ഉണ്ടാക്കുന്നതും, നിദ്ര, ആലസ്യം, പ്രമാദം ഇവയിൽ നിന്നുണ്ടാകുന്നതുമായ സുഖമാണ് താമസം (XVIII-36—39). ആത്മവിഭൂതി തന്നെയായ പ്രകൃതിയിൽ, ഈ മൂന്നു ഗുണങ്ങളിൽ നിന്നു മുക്തമായ ഒരു സുഖാനുഭവവും ഇല്ല എന്നു ഭഗവാൻ അടിവരയിട്ടു പറയുന്നു (ശ്ലോകം-40). അതു പ്രകൃതിയുടെ വ്യവസ്ഥയാണ്. അതിൽ നിന്നു പുറത്തു കടക്കാൻ ആക്കും സാധ്യമല്ല. അതിൽ ഓരോന്നിനുമുണ്ട്, ഓരോരുത്തർക്കുമുണ്ട്, അവരവരുടെതായ പങ്ക്. ആ പങ്കിനെ ആത്മവിഭൂതിയായി ദർശിച്ചുകൊണ്ട് നിർവഹിക്കുമ്പോൾ ഉണ്ടാകുന്ന ഒരു മനഃശാന്തിയുണ്ട്. അതാണ് ജീവിതത്തിൽ നമുക്കു സാക്ഷാത്കരിക്കാവുന്ന അമൃതമായ സുഖം.

ഭഗവദ്ഗീതയിൽ യോഗി അനുഭവിക്കുന്ന നിർലേപസുഖമായ സമത്വത്തെ നാരായണഗുരുവും പല സന്ദർഭങ്ങളിൽ അംഗീകരിച്ചിരിക്കുന്നതു കാണാം:

നടുനില തന്നിലിരിക്കും
നെടുനാളൊന്നായവന്നു സൗഖ്യം താൻ. [20]

'സമനില തന്നു തളർച്ച തീർത്തിടേണം!' [21]

എന്നീ വാക്കുകൾ സൂചിപ്പിക്കുന്നതു് അതാണ്. മറ്റെല്ലാ തത്ത്വങ്ങളുടെ കാര്യത്തിലുമെന്നപോലെ ആനന്ദത്തിന്റെ കാര്യത്തിലും ശുദ്ധമായ അദ്വൈതനില തന്നെയാണ് ഗുരു എവിടെയും സ്വീകരിച്ചിട്ടുള്ളതു്. സച്ചിദാനന്ദമാണ് ആത്മസ്വരൂപം എന്ന മൂലതത്ത്വത്തിൽ അടിയുറച്ചതാണ് ഗുരുവിന്റെ സത്യദർശനത്തിലെ എല്ലാ വിശദാംശങ്ങളും. 'ദർശനമാല'യിലെ ഭക്തിദർശനത്തിൽ ഭക്തന്റെ ലക്ഷണം വിവരിച്ചുകൊണ്ടു ഗുരു പറയുന്നു:

ആനന്ദ ആത്മാ ബ്രഹ്മേതി
നാമൈതസ്യൈവ തന്യതേ
ഇതി നിശ്ചിതധീർ യസ്യ
സ ഭക്ത ഇതി വിശ്രുതഃ. [22]

[ആനന്ദം, ആത്മാവ്, ബ്രഹ്മം എന്നീ പേരുകൾ ഈ ഒന്നിനേറ്റു തന്നെയാണ് എന്ന നിശ്ചയബുദ്ധി ആർക്കാണോ ഉണ്ടായിട്ടുള്ളതു് അയാൾ ഭക്തനെന്നു വിശ്രുതനാണ്.]

ആത്മസത്യം അഥവാ ബ്രഹ്മസത്യം തന്നിൽ തന്നെ പ്രതീതമാക്കുന്നതാണല്ലോ ഈ പ്രപഞ്ചം. ആത്മസ്വരൂപത്തെ ആനന്ദമായി കണ്ടാൽ, ആ ആനന്ദസത്യത്തിൽ നിന്നു തന്നെയാണ് ആനന്ദാനുഭവം, അഥവാ സുഖദുഃഖാനുഭവം, സിദ്ധമായിത്തീരുന്നതിനുള്ള എല്ലാ സാധനങ്ങളും വിരിഞ്ഞു വിലസുന്നതു്. ആ സാധനങ്ങളാണ് അഹന്ത, ഇന്ദ്രിയങ്ങൾ, അന്തഃകരണങ്ങൾ, അവയെല്ലാം ഇരിപ്പിടമായ ശരീരം, അവസാനമില്ലാതെ പരന്നു കിടക്കുന്ന വിഷയങ്ങൾ ഇതൊക്കെ. ഈ നാനാഭാവങ്ങളിൽ പൊരുളായിരിക്കുന്നതു് ഒരേ ആനന്ദസത്യമാണ്. അതിനാൽ ആ ആനന്ദസത്യം വെളിവായിക്കിട്ടത്തക്കവണ്ണം അവയെല്ലാം തമ്മിൽ യോഗയുക്തതയുണ്ടെന്നുള്ളതും സ്വാഭാവികമാണ്. അങ്ങനെ അഹങ്കാരം, ഇന്ദ്രിയങ്ങൾ, അന്തഃകരണം, വിഷയങ്ങൾ, എന്നിവയുടെ യോഗയുക്തത ആത്മാവിന്റെ ആനന്ദസ്വരൂപത്തെ നിരന്തരം വെളിവാക്കി, ആത്മാവു തന്നെത്തന്നെ അനുഭവിച്ചുകൊണ്ടിരിക്കുന്നതാണു നമ്മുടെ ആനന്ദാനുഭവങ്ങൾ. ഇങ്ങേയററത്തെ ദുഃഖം മുതൽ അങ്ങേയററത്തുള്ള പരമാനന്ദം വരെയുള്ള എണ്ണിയാലൊടുങ്ങാത്ത ഭാവമുഖങ്ങൾ ആ ആനന്ദാനുഭവത്തിനുണ്ടാകാമെന്നു മാത്രം. ഇതിലെ തത്ത്വം അറിയുമ്പോൾ ആത്മാവിൽ നിന്നു് അന്യമായി ഇപ്പറഞ്ഞ ഒന്നിനും അസ്തിത്വമില്ലെന്നും ബോധ്യപ്പെടും. ഈ തത്ത്വം സൂത്രകർത്താവായ ഗുരു 'ആത്മോപദേശശതക'ത്തിലെ ഒരൊററ ശ്ലോകത്തിൽ ഉൾക്കൊള്ളിച്ചിരിക്കുന്നതിങ്ങനെയാണ്:

ഒരു രതി തന്നെയഹന്തയിന്ദ്രിയാന്തഃ—
കരണകളേബരമെന്നിതൊക്കെയായി
വിരിയു, മിതിന്നു വിരാമമെങ്ങു, വേററ—
മറിവവനെന്നറിവോളമോർത്തിടേണം. 23

[ഒരൊററ രതിതന്നെ, അഥവാ ആനന്ദസ്വരൂപം തന്നെ, അഹന്ത, ഇന്ദ്രിയം, അന്തഃകരണം, ശരീരം, തുടങ്ങിയ സകലതുമായി വിരിഞ്ഞു വിലസും. സകലതും അറിയുന്ന ആത്മാവിൽ നിന്നും വേറിട്ടുള്ളതാണ് ഇപ്പറഞ്ഞതൊക്കെയെന്നു് കരുതുന്നിടത്തോളം കാലം ഇപ്പറഞ്ഞതൊക്കെ നിരന്തരം മാറിമാറി വന്നുകൊണ്ടിരി

ക്കുന്നതു് അവസാനിക്കുകയില്ല. ഈ തത്ത്വം ഓർക്കേണ്ടതാണു്.]

ആത്മാവിൽ നിന്നന്യമായി വേറൊന്നും ഇല്ല എന്ന നിഗമനത്തിലേക്കു നമ്മെ നയിക്കുന്ന ഹേതുക്കളിൽ ഒന്നാണല്ലോ 'സ്വൈകത്വാത്' എന്ന പ്രകൃതത്തിലെ സൂത്രം. ഈ സത്യസാക്ഷാത്കാരം ഉണ്ടാകുന്നതിനപ്പുറമുള്ള സുഖവുമില്ല. അതുകൊണ്ടു് 'ബ്രഹ്മൈവാഹം' എന്ന അനുഭൂതി 'ആനന്ദ ഏവ അഹം' എന്ന അനുഭൂതിയായിത്തീരുന്നു. സത്യം അറിഞ്ഞവൻ ആനന്ദം അനുഭവിക്കുകയല്ല, ആ ആനന്ദം തന്നെയാണു് തനെന്ന അനുഭൂതിയിലമർന്നു് അതു മാത്രമായിത്തീരുകയാണു് ചെയ്യുന്നതു്. ആ അനുഭൂതിസമ്പന്നനെ വേണം ഭക്തനെന്നു വിളിക്കേണ്ടതു് എന്നു 'ദർശനമാല'യിൽ ഗുരു വീണ്ടും പറയുന്നു:

> ആനന്ദോഽഹമഹം ബ്രഹ്മാ–
> ത്മാഽഹമസ്മീതി രൂപതഃ
> ഭാവനാ സതതം യസ്യ
> സ ഭക്ത ഇതി വിശ്രുത. [24]

[ആനന്ദമാണു് ഞാൻ. ബ്രഹ്മം ആണു് ഞാൻ. ആത്മാവാണു് ഞാൻ. ഈ രൂപത്തിലുള്ള സതതമായ ഭാവന ആർക്കാണോ ഉള്ളതു് അവനാണു് ഭക്തനെന്നു വിശ്രുതനായിട്ടുള്ളവൻ.]

ആത്മസ്വരൂപം ഏകമാണു്. ആ സ്വരൂപം വെളിപ്പെട്ടു കിട്ടുന്നതിനു് ആ ആനന്ദസത്യം തന്നെ കരുപ്പിടിപ്പിച്ചെടുത്ത സാധനങ്ങളിൽ മാത്രമാണു് അനേകതയുള്ളതു്. ഇക്കാര്യം ഈ സൂത്രത്തിന്റെ വ്യാഖ്യാനം തുടങ്ങിയപ്പോഴേ വ്യക്തമാക്കിയതാണല്ലോ.

'ദർശനമാല'യിൽ ഈ സൂത്രത്തിലെ ആശയം ഗുരു വെളിപ്പെടുത്തിയിരിക്കുന്നതു് ഇങ്ങനെയാണു്.

> ആനന്ദ ഏവാസ്തി ഭാതി
> നാന്യഃ കശ്ചിദതോഽഖിലം
> ആനന്ദഘനമന്യന്ന
> വിനാഽഽനന്ദേന വിദ്യതേ. [25]

[ആനന്ദത്തിനു മാത്രമാണു് ഉണ്മയുള്ളതു്. അതു മാത്രമാണു ഭാസിക്കുന്നതു്. അതല്ലാതെ മറ്റൊന്നില്ല. അതിനാൽ സകലതും ആനന്ദഘനം തന്നെ. ആനന്ദമല്ലാതെ മറ്റൊന്നും എങ്ങുമില്ല.]

സൂചനകൾ

1. ആത്മോപദേശശതകം 21
2. *Encyclopedic Dictionary of Psycology* Ed: Rom Harri & Roger Lamb, Blackwell Reference, Oxford, England 1983: p 482.
3. Gary Zukav: *The Dancing Wu Li Masters,* Fontona Paperbackes, London, 1989, p. 271
4. J. J. Rousseau, *Emile or On Education*, Basic Books, New York 1979. p. 80, 81
5 'Beyond the Pleasure Principle' Frued, *Britanica Great Books,* Vol. 54, p. 369
6. , ,, p. 369
7. ''ഇഷ്ടാനിഷ്ടകാരണവിശേഷാത് വിരോധാച്ച മിഥഃ സുഖദുഃഖയോരർത്ഥാന്തരഭാവഃ.'' ന്യായസൂത്രം X. i. 1
8. പ്രശസ്തപാദഭാഷ്യം, വാരണസി സംസ്കൃത സീരീസ്, 1895. p. 281, 282
9. ന്യായവാർത്തിക. I. i. 2-22
10. , I. i. 2
11. ''ദുഃഖാനുഷംഗാദ് ദുഃഖ ജന്മേതി ന സുഖസ്യാഭാവാത്. ന ദുഃഖം ജന്മസ്വരൂപതഃ കിന്തു ദുഃഖോപചാരാത്.'' ന്യായഭാഷ്യം IV. 1, 58
12. ന്യായവാർത്തികാതാത്പര്യടീക II. i. 1. 1.
13. 'സാംഖ്യപ്രവചനഭാഷ്യം', വിജ്ഞാനഭിക്ഷു, XI. 11
14. യോഗസൂത്രം, II. 14
15. യോഗവാർത്തിക, വിജ്ഞാനഭിക്ഷു, IV. 25
16. വിവേകചൂഡാമണി ശ്ലോകം 105 നോക്കുക
17. വേദാന്തപരിഭാഷ, അദ്ധ്യായം III ഖണ്ഡിക 1
18. ഛാന്ദോഗ്യോപനിഷത്ത് VII. 12. I
19. ,, VII. 23. I
20. സ്വാനുഭവഗീതി 15
21. ശിവശതകം 37
22. ദർശനമാല VIII 5
23. ആത്മോപദേശശതകം 70
24. ദർശനമാല VIII 6
25. ,, II 9

# സൂത്രം 20

## വ്യാപകതയാ ദിശാമസ്തിത്വാത്.

| | |
|---|---|
| വ്യാപകതയാ | = വ്യാപകതയോടുകൂടി |
| ദിശാം | = ദിക്കുകൾക്ക് |
| അസ്തിത്വാത് | = അസ്തിത്വം ഉള്ളതുകൊണ്ട് |

[ദിക്കുകൾക്ക് വ്യാപകതയോടു കൂടിയ അസ്തിത്വം ഉള്ളതുകൊണ്ട്.]

വ്യാപകതയുടെ എല്ലാ വശങ്ങളും പരിശോധിച്ചിട്ട്, എല്ലാതരം വ്യാപകതയുമുള്ള ഒരേയൊരു സത്യം ആത്മാവാണെന്നും ആത്മാവല്ലാതെ മററൊന്നും ഇല്ല എന്നും സമർത്ഥിക്കുന്ന ഹേതുക്കളുടെ രൂപത്തിലുള്ളതാണല്ലോ 18 മുതലുള്ള സൂത്രങ്ങൾ. കാലപരമായ വ്യാപകതയും ആനന്ദപരമായ വ്യാപകതയും 18, 19 സൂത്രങ്ങളിൽ ചിന്താവിഷയമായെടുത്തു. ഈ സൂത്രത്തിൽ ദിഗാത്മകമായ വ്യാപകത, അതായതു് ദേശപരമായ വ്യാപകത, പരിഗണനക്കെടുക്കുന്നു. 'ദിക്ക്'' എന്നതിനു് ലക്ഷണം പറഞ്ഞുപോരുന്നതു് 'ദിശതി ദദാതി അവകാശം ഇതി ദിക്'' എന്നാണു്. അതായതു്, എല്ലാററിനും ഇരിക്കുവാൻ ഇടം കാണിച്ചു കൊടുക്കുന്നതും ഇടമായിരിക്കുന്നതും യാതൊന്നാണോ അതാണു് ദിക്ക്. ഇതേ അർത്ഥത്തിൽ തന്നെയാണു് ആകാശം എന്ന വാക്കും പ്രയോഗിക്കാറുള്ളതു്. അവകാശം (ഇരിക്കാൻ ഇടം) ദാനം ചെയ്യുന്നതേതോ അതു് ആകാശം എന്ന അർത്ഥത്തിൽ.

ഭാരതീയ ചിന്തയിൽ ദിക്കെന്നും ആകാശമെന്നും വിളിച്ചുപോരുന്നതും ആധുനികശാസ്ത്രത്തിൽ 'സ്പേസ്'' (space) എന്നു വിളിച്ചുപോരുന്നതും തമ്മിൽ മൗലികമായ ഒരു വ്യത്യാസമുണ്ടു്. ആധുനികശാസ്ത്രത്തിലെ ആകാശത്തിനു്, അഥവാ ശൂന്യാകാശത്തിനു്, മൂന്നു മാനങ്ങളുണ്ടു്. അതിലാണു് എല്ലാ ജ്യോതിർഗോളങ്ങളും നക്ഷത്രസമൂഹങ്ങളും തത്തിക്കളിക്കുന്നതു്. അതിൽ തന്നെയാണു് നശിച്ചുപോയ നക്ഷത്രങ്ങളുടെ അവശിഷ്ടങ്ങളും പൊടികളുമൊക്കെ പറന്നു നടക്കുന്നതും. ഒരു ശൂന്യാകാശപേടകമുണ്ടാക്കി അതിൽ യാത്രചെയ്തു് മനുഷ്യനു് എത്തിച്ചേരുവാൻ

കഴിയുന്ന തരത്തിൽ ബാഹ്യമായ ഒന്നാണ് ആധുനികശാസ്ത്രത്തിലെ 'സ്പേസ്'. അതിൻെറ അററം ആരും കണ്ടെത്തിയിട്ടില്ലെങ്കിലും, അങ്ങനെയൊന്നുണ്ടെങ്കിൽ അവിടെ മനുഷ്യൻ എത്തിച്ചേരാനുള്ള സാധ്യത തള്ളിക്കളയുന്നില്ല; അതു സംഭാവ്യമല്ലെങ്കിലും. മറെറാരു തരത്തിൽ പറഞ്ഞാൽ, ഭൗതികമായ എല്ലാററിനും ഇരിക്കുവാൻ ഇടം കൊടുക്കുന്ന ഒരു ഭൗതികസത്തയോ ഭൗതികഭാവനയോ ആണ് ആധുനികശാസ്ത്രത്തിലെ 'സ്പേസ്'. (അതിന് അതിൻേറതായ ഉണ്മയില്ല. അതിനാൽ അതിനെ സത്തയെന്നു വിളിക്കാൻ നിവൃത്തിയില്ല. അതു വെറും ഭാവനയിൽ മാത്രം ഉള്ളതല്ല താനും). എന്നാൽ ഭാരതീയചിന്തയിൽ ദിക്കിനും ആകാശത്തിനും കുറച്ചുകൂടി സൂക്ഷ്മവും വ്യാപകവുമായ അർത്ഥമാണുള്ളത്. ബാഹ്യാകാശത്തെ മാത്രമല്ല, ആന്തരികാകാശത്തെയും അതുൾക്കൊള്ളുന്നു. ആകാശവും ബ്രഹ്മവും തത്ത്വത്തിൽ രണ്ടല്ല. ഒരേ ബ്രഹ്മസത്യത്തിൻെറ ഭാവങ്ങളെത്തന്നെയാണ് ബാഹ്യമെന്നപോലെയും ആന്തരികമെന്നപോലെയും ദർശിച്ചുപോരുന്നത്. ഇക്കാര്യം ഛാന്ദോഗ്യോപനിഷത്തിൽ വ്യക്തമാക്കിയിരിക്കുന്ന ഒരു ഭാഗം ഇങ്ങനെയാണ്:

> ''യദ്വൈ തദ്ബ്രഹ്മേതീദം വാവ തദ്യോഽയം ബഹിർധാ പുരുഷാദാകാശോ യോ വൈ സ ബഹിർധാ പുരുഷാദാ— കാശഃ. അയം വാവ സ യോഽയ മന്തഃ പുരുഷ ആകാശോ യോ വൈ സോഽന്തഃ പുരുഷ ആകാശഃ. അയം വാവ സ യോഽയമന്തർഹൃദയ ആകാശസ്തദേതത് പൂർണമപ്രവർതി പൂർണമപ്രവർതിനീം ശ്രിയം ലഭതേ യ ഏവം വേദ.'' 1

[ഇവിടെ ബ്രഹ്മമെന്നു വിളിച്ചു പോരുന്നതു തന്നെയാണ് പുരുഷൻെറ (മനുഷ്യൻെറ) വെളിയിലുള്ളതായ ആകാശം. പുരുഷൻെറ വെളിയിലുള്ളതായ ആകാശം തന്നെയാണ് പുരുഷൻെറ ഉള്ളിലുള്ള ആകാശം. പുരുഷൻെറ ഉള്ളിലുള്ള ആകാശം തന്നെയാണ് അന്തർഹൃദയാകാശം. അതു പൂർണ്ണമാണ്. അതിനു പ്രവൃത്തിയില്ല. ഇങ്ങനെ ആരാണോ അറിയുന്നത് അവൻ പ്രവൃത്തിരഹിതവും പൂർണ്ണവുമായ ശ്രീയെ പ്രാപിക്കുന്നു.]

ആന്തരികവും ബാഹ്യവുമായതിനു് ഒരേ സമയം ഇരിക്കുവാൻ ഇടം കൊടുക്കുന്നതാണ് ഉപനിഷത്തിലെ ആകാശസങ്കല്പമെന്നു പറയാം. വേദാന്തത്തിൽ സിദ്ധാന്തിക്കുന്ന ആത്മാവ് അഥവാ ബ്രഹ്മം ഒരേ സമയം അകമായും പുറമായും, അകത്തുള്ള

തായും പുറത്തുള്ളതായും, ഭാസിക്കുന്നതാണല്ലോ. ആ അർത്ഥത്തിൽ ആകാശം, ബ്രഹ്മം എന്നീ വാക്കുകൾ വേദാന്തത്തിൽ പര്യായങ്ങളായിത്തീർന്നു.

ആധുനികശാസ്ത്രത്തിലെ ആകാശസങ്കല്പം വിശ്വഘടനയെപ്പററിയുള്ള പഠനത്തിൻെറ ഭാഗമായിത്തീന്നിരിക്കുകയാണ്. അതു് എല്ലാററിനും ഇരിക്കാൻ ഇടം കൊടുക്കുക മാത്രമല്ല, സ്വയം എല്ലാ ദിക്കുകളിലേക്കും വികസിച്ചുകൊണ്ടുമിരിക്കുന്നു. ഈ വികാസം തുടങ്ങിയതു് അജ്ഞാതമായ ഏതോ ഒരു ബിന്ദുവിൽ നിന്നായിരിക്കണം. വിശ്വമായി വികസിച്ചു വരുന്നതിനുള്ള സകല ഊർജ്ജവും ആ ഒരൊററ ബിന്ദുവിൽ കേന്ദ്രീകരിച്ചിരുന്നുവത്രേ. ആ ബിന്ദു ഒരിക്കൽ പൊട്ടിത്തെറിച്ചു. ആ പൊട്ടിത്തെറിക്കു 'ബിഗ് ബാങ്ങ്' (Big Bang) എന്ന പേരും കൊടുത്തു. ആ പൊട്ടിത്തെറിയോടു കൂടിയാണ് കാലവും ദേശവും വികസിക്കാൻ തുടങ്ങിയതു്; വിശ്വം വികസിച്ചു രൂപം കൊള്ളാൻ തുടങ്ങിയതു്. ആ പ്രക്രിയ ഇപ്പോഴും തുടൻ കൊണ്ടേയിരിക്കുന്നു. ഈ വികാസം അവസാനമില്ലാതെ തുടരാനാവുകയില്ല എന്നു ശാസ്ത്രം വിശ്വസിക്കുന്നു. ഒരിക്കൽ ഈ വികാസം അവസാനിക്കും. പിന്നെ ചുരുങ്ങാൻ തുടങ്ങും. അപ്പോൾ കാലം മുന്നോട്ടൊഴുകുന്നതിനു പകരം പിന്നോട്ടൊഴുകും. ആ കാലത്തു് ഒരു ചട്ടി തായിൽ വീണുടഞ്ഞു് കഷണങ്ങളായിത്തീരുന്നതിനു പകരം, കഷണങ്ങൾ ഓടിക്കൂടി ചട്ടിയായിത്തീൻ് മേശപ്പുറത്തു കയറിയിരുന്നാൽ അതിൽ അത്ഭുതത്തിനു വകയില്ല. യക്ഷിക്കഥകളെപ്പോലെ തോന്നുന്ന ഈ പ്രക്രിയയുടെ അവസാനം, ആദ്യമുണ്ടായ പൊട്ടിത്തെറിയുടെ വിപരീതഗതിയിലുള്ള ഒരു പൊട്ടിച്ചുരുങ്ങലായിരിക്കും. പുറത്തേക്കു പൊട്ടിത്തെറിക്കുന്നതിനു പകരം അകത്തേക്കു പൊട്ടിച്ചുരുങ്ങും. ആ സംഭവത്തിനു 'ബിഗ് ക്രഞ്ച്' (Big Crunch) എന്ന പേരും ശാസ്ത്രം കൊടുത്തു. അതോടുകൂടി ഈ വിശ്വം അവസാനിക്കും. പിന്നീടു് ഒരു 'ബിഗ്–ബാങ്ങ്' ഉണ്ടാകുമ്പോൾ ഈ വിശ്വം വീണ്ടും ഉണ്ടാവുകയായി. ശാസ്ത്രീയമായ പഠനങ്ങൾ ഇത്തരം യക്ഷിക്കഥകളിലേക്കു നമ്മെ നയിച്ചുകൊണ്ടു പോകുമ്പോൾ അതിനെയൊക്കെ ശാസ്ത്രത്തിൻെറ ഭാഗമായി അംഗീകരിക്കാനും വിശ്വസിക്കാനും നമ്മുടെ ശാസ്ത്രമനസ്സിനു സമ്മതമാണ്. എന്നാൽ ഈ പൊട്ടിത്തെറിച്ച വസ്തു എന്താണെന്നോ അതിൻെറ

കേന്ദ്രം എവിടെയാണെന്നോ ആക്കും അറിയില്ല. ഒരു കാര്യം അറിയാം: ഈ ശൂന്യാകാശത്തിലെ ഏതു ഭാഗത്തുനിന്നു നോക്കിയാലും അവിടെ നിന്നു എല്ലാ ദിക്കുകളിലേക്കും വിശ്വം വികസിച്ചുകൊണ്ടിരിക്കുന്നു എന്ന അനുഭവമാണ് ശാസ്ത്രജ്ഞന്മാർക്കുള്ളതു്. അതായതു്, നിരീക്ഷിക്കുന്ന ഒരോരുത്തരും ആ പൊട്ടിത്തെറിയുടെ കേന്ദ്രമാണു്. ഇങ്ങനെയൊക്കെ സങ്കല്പിക്കുന്നതു ശാസ്ത്രത്തിനു സമ്മതിയുള്ളതാണോ എന്നാരും ചോദിക്കുന്നില്ല. എന്നാലും, കല്പാദിയിൽ ഈ വിശ്വം മുഴുവൻ അതിൻെറ എല്ലാ ഗുണവിശേഷങ്ങളോടും കർമ്മങ്ങളോടും കൂടി ഈശ്വരനിൽ നിന്നും അഥവാ പരമാത്മാവിൽ നിന്നും സൃജിതമായിത്തീർന്നുവെന്നും, കല്പാന്തത്തിൽ സകലതും ഈശ്വരനിൽ ചെന്നടങ്ങുന്നെന്നും പുരാതനരായ ഋഷിമാർ അല്പം കാവ്യകല്പനയുടെ മധുരം കൂടി ചേർത്തു ഭാവന ചെയ്താൽ അതിനെ 'അശാസ്ത്രീയം' എന്നു പറഞ്ഞു തള്ളാൻ ആധുനികശാസ്ത്രത്തിനു് ഒരു മടിയുമില്ല. നിഷ്പക്ഷബുദ്ധികളായ ശാസ്ത്രജ്ഞന്മാർ ഇപ്പറഞ്ഞ ശാസ്ത്രസങ്കല്പത്തെയും പുരാണസങ്കല്പത്തെയും തട്ടിച്ചു നോക്കിയിട്ടു പുരാണസങ്കല്പത്തിനാണു കൂടുതൽ ശാസ്ത്രീയതയുള്ളതെന്ന നിഗമനത്തിൽ എത്തിച്ചേർന്നിട്ടുമുണ്ടു്. കാറം സാഗൺ എന്ന ശാസ്ത്രജ്ഞൻ അക്കൂട്ടത്തിൽ പെടുന്നു.

കിഴക്കു്, തെക്കു്, പടിഞ്ഞാറു്, വടക്കു് ഇങ്ങനെ ദിക്കുകറം നാലാണെന്നാണു സങ്കല്പം. വടക്കുകിഴക്കു്, തെക്കുകിഴക്കു്, തെക്കുപടിഞ്ഞാറു്, വടക്കുപടിഞ്ഞാറു് എന്നിവ കൂട്ടിച്ചേർത്തു് എട്ടു ദിക്കായും പറയാറുണ്ടു്. ആദ്യം പറഞ്ഞ നാലു ദിക്കുകളും മേലും കീഴും കൂട്ടിച്ചേർത്തു ദിക്കുകറം ആറാണെന്നും പറയും.

ദിക്കുകറം എല്ലാ വശത്തേക്കും വ്യാപിച്ചു പോകുന്നു. ഏതുവരെ പോകുമെന്നു് അറിഞ്ഞുകൂടാ. എന്നാൽ കേന്ദ്രം മാത്രം അറിയാം. അതു് അവരവർ തന്നെ. അതായതു് അറിയുന്നവൻെറ ബോധകേന്ദ്രം തന്നെയാണു ദിക്കുകളുടെ കേന്ദ്രം. ബോധകേന്ദ്രത്തിൽ നിന്നും വികസിച്ചു പോകുന്നതും, ബോധംതന്നെ ആയിരിക്കണം. എല്ലാ വസ്തുക്കറംക്കും ഇരിക്കാൻ ഇടം കൊടുക്കുന്നതാണു് ആകാശം എന്നുണ്ടെങ്കിലും, ആകാശം ഇരിക്കുന്നതെവിടെ എന്നു ചോദിച്ചാൽ, 'അറിവിൽ' എന്നു മാത്രമേ പറയാൻ നിവൃത്തിയുള്ളു. അതുകൊണ്ടാണു് ആകാശത്തെയും ബ്രഹ്മത്തെയും പര്യായങ്ങറം എന്നപോലെ ഉപനിഷത്തുക്കറം കണക്കാക്കുന്നതു്.

ആകാശം വെറുമൊരു ശൂന്യതയല്ലെന്നും, അതിൽ നിറഞ്ഞു നില്ക്കുന്ന അതിസൂക്ഷ്മമായൊരു വസ്തുവുണ്ടെന്നും ഉള്ള ധാരണ ഈയടുത്തകാലംവരെ ശാസ്ത്രലോകത്തുണ്ടായിരുന്നു. ഈഥർ (ether) എന്ന പേരും അതിനു ശാസ്ത്രജ്ഞന്മാർ കൊടുത്തു എന്നാൽ അങ്ങനെയൊരു വസ്തു ഉണ്ടോ ഇല്ലയോ എന്നു് ഉറപ്പു വരുത്തുവാൻ വേണ്ടി നടത്തിയ പരീക്ഷണം തെളിയിച്ചതു് അങ്ങനെ ഒന്നില്ലെന്നാണു്. 'മൈക്കേൽസൺ മോർലേ പരീക്ഷണം' എന്നു് ശാസ്ത്രലോകത്തു് അതു പ്രസിദ്ധമായിത്തീർന്നു. സകലതിനും ഇരിക്കാൻ ഇടം കൊടുക്കുന്ന ആകാശം ഇരിക്കുന്നതു് അറിവിലായിരിക്കുമ്പോൾ, സകലതും അറിവിലാണു് ഇരിക്കുന്നതു് എന്നാണല്ലോ അർത്ഥം. അതായതു്, ദിക്കുകളുൾപ്പെടെയുള്ള സകലതിനും ആധാരമായിരിക്കുന്നതാണു് കേവലമായ അറിവു തന്നെയായ ആത്മസത്യം. സ്വർഗ്ഗത്തേയും ഭൂമിയേയും അന്തരീക്ഷത്തേയും ദിക്കുകളെയും എല്ലാ ലോകങ്ങളെയും താങ്ങി നിറുത്തിയിരിക്കുന്ന ആ സത്യത്തെപ്പററി അഥർവ്വവേദം ഇങ്ങനെ പറയുന്നു:

സ്കംഭോ ദാധാര ദ്യാവൃഥിവീ ഉഭേ ഇമേ<br>
സ്കംഭോ ദാധാരോർവന്തരിക്ഷം<br>
സ്കംഭോ ദാധാര പ്രദിശഃ ഷഡൂർവീഃ<br>
സ്കംഭ ഇദം വിശ്വം ഭുവനമാവിവേശ. [2]

[ഈ ആധാരം സ്വർഗ്ഗത്തെയും ഭൂമിയെയും താങ്ങി നിറുത്തുന്നു. ഈ ആധാരം അന്തരീക്ഷത്തെ താങ്ങി നിറുത്തുന്നു. ഈ ആധാരം ആറു ദിക്കുകളിലും സകല ഭുവനത്തിലും വ്യാപിച്ചു നിറഞ്ഞു നിൽക്കുന്നു.]

ഈ ആധാരം തന്നെയാണു് ദിക്കു്. അതു തന്നെയാണു് ബ്രഹ്മം. അതു തന്നെയാണു് ആത്മാവു്.

സകല ദിക്കുകളിലേക്കും വ്യാപിച്ചു പോകുകയും സകലതുമായി തീർന്നിരിക്കുകയും ചെയ്യുന്ന ഏകമായ സത്യത്തെ പുരുഷൻ എന്നു സങ്കല്പിച്ചുകൊണ്ടു വർണ്ണിക്കുന്ന ഒരു ഋഗ്വേദസൂക്തമാണു സുപ്രസിദ്ധമായ പുരുഷസൂക്തം. എല്ലാ വേദങ്ങളിലും സ്ഥാനം പിടിച്ചിട്ടുള്ള ഈ സൂക്തത്തിന്റെ ചില ഭാഗങ്ങൾ ഉപനിഷത്തുകളിലും ഉൾപ്പെടുത്തിക്കാണുന്നു. അതിലെ ആദ്യത്തെ ഋക്കു് ഇങ്ങനെയാണു്:

സഹസ്രശീർഷഃ പുരുഷഃ സഹസ്രാക്ഷഃ സഹസ്രപാത്<br>
സ ഭൂമിം വിശ്വതോ വൃത്വാ അത്യതിഷ്ഠദ്ദശാംഗുലം.

[ഈ പുരുഷൻ ആയിരം തലയുള്ളവനും ആയിരം കണ്ണുള്ളവനും ആയിരം കാലുള്ളവനുമാണ്. അവൻ ജഗത്തിൽ മുഴുവൻ വ്യാപിച്ചിരിക്കുകയും അതിനെ അധഃകരിച്ചുകൊണ്ടു പത്തംഗുലം മുന്നിൽ നിൽക്കുകയും ചെയ്യുന്നു.]

സത്യം ഏതെല്ലാം തരത്തിൽ ഏതെല്ലാം ഭാവമുഖങ്ങളോടു കൂടി രൂപം പകരാം എന്നതിനു കണക്കില്ല. അങ്ങനെയുള്ള ഓരോ ഭാവമുഖത്തിലും സത്യത്തെ കണ്ടെത്തുകയും ചെയ്യാം. അതുകൊണ്ടു സത്യത്തെ ഏതെല്ലാം തരത്തിൽ കണ്ടെത്താമെന്നതിനും കണക്കില്ല. ഇതിന്റെയൊക്കെ സൂചന ഈ ശ്ലോകത്തിലുണ്ട്.

ബൃഹദാരണ്യകോപനിഷത്തിൽ യാജ്ഞവല്ക്യമുനി ജനകരാജസദസ്സിൽ വച്ച് പണ്ഡിതന്മാരുമായി സംവാദം നടത്തുന്ന സന്ദർഭത്തിൽ ശാകല്യന് ആത്മാവിനെ സംബന്ധിച്ച് അതീവ ദുർഗ്രഹമായ ഉപദേശം നൽകുന്ന ഒരു ഭാഗമുണ്ട്. എല്ലാ ദിക്കുകളും വ്യാപിച്ചു പോകുന്നതു് ഹൃദയത്തിൽ നിന്നാണെന്നു കാണുകയും ഹൃദയത്തെ ആത്മാവായി കാണുകയും ചെയ്യുന്ന തരത്തിലാണ് ഈ ഉപദേശം. ആത്മാവിനെ സംബന്ധിച്ചാകട്ടെ 'നേതി', 'നേതി' (ഇങ്ങനെയല്ല, ഇങ്ങനെയല്ല) എന്ന തരത്തിൽ നിഷേധാത്മകമായിട്ടേ പറയാനാവുകയുമുള്ളൂ. പ്രസ്തുത ഉപനിഷദ്ഭാഗത്തിന്റെ സാരം ഇങ്ങനെയാണ്: [3]

ശാകല്യൻ:— യാജ്ഞവല്ക്യരേ, കുരുപാഞ്ചാലത്തുകാരായ ബ്രാഹ്മണരെ അധിക്ഷേപിച്ചതു് ബ്രഹ്മത്തെ അറിയാവുന്നവനായിട്ടാണോ?

യാജ്ഞവല്ക്യൻ:— ദിക്കുകളും അവയുടെ അധിദേവതകളും അവയുടെ അധിഷ്ഠാനവും എനിക്കറിയാം.

ശാ:— ദിക്കുകളും അവയുടെ അധിദേവതകളും അവയുടെ അധിഷ്ഠാനങ്ങളും അങ്ങേക്കറിയാമെങ്കിൽ, കിഴക്കേ ദിക്കിന്റെ ദേവത ഏതാണ്?

യാ:— ആദിത്യൻ.

ശാ:— ആദിത്യന്റെ പ്രതിഷ്ഠ എന്തിലാണ്?

യാ:— ചക്ഷുസ്സിൽ.

ശാ:— ചക്ഷുസ്സിന്റെ പ്രതിഷ്ഠ എന്തിലാണ്?

യാ:— രൂപത്തിൽ. രൂപത്തെത്തന്നെയാണല്ലോ കണ്ണു കാണുന്നതു്.

ശാ:— രൂപങ്ങളുടെ പ്രതിഷ്ഠ എന്തിലാണ്?

യാ:— ഹൃദയത്തിൽ. ഹൃദയം കൊണ്ടാണല്ലോ രൂപത്തെ അറിയുന്നതു്. ഹൃദയത്തിൽ തന്നെയാണ് രൂപങ്ങൾ പ്രതിഷ്ഠിതമായിരിക്കുന്നതു്.

ശാ:— യാജ്ഞവല്ക്യരേ, അതങ്ങനെ ഇരിക്കട്ടെ. തെക്കേ ദിക്കിന്റെ ദേവത ഏതാണ്?

യാ:— യമൻ.

ശാ:— യമനു പ്രതിഷ്ഠയായിരിക്കുന്നതു് എന്താണ്?

യാ:— യജ്ഞം.

ശാ:— യജ്ഞത്തിന്റെ പ്രതിഷ്ഠ എന്തിലാണ്?

യാ:— ദക്ഷിണയിൽ.

ശാ:— ദക്ഷിണയുടെ പ്രതിഷ്ഠ എന്തിലാണ്?

യാ:— ശ്രദ്ധയിൽ—വിശ്വാസത്തിൽ. ശ്രദ്ധയുള്ളപ്പോഴാണല്ലോ ദക്ഷിണ കൊടുക്കുന്നതു്. അതുകൊണ്ടു് ശ്രദ്ധയിൽ തന്നെയാണ് ദക്ഷിണ പ്രതിഷ്ഠിതമായിരിക്കുന്നതു്.

ശാ:— യാജ്ഞവല്ക്യരേ, അങ്ങനെ ആയിക്കൊള്ളട്ടെ. പടിഞ്ഞാറേ ദിക്കിന്റെ ദേവത ഏതാണ്?

യാ:— വരുണൻ.

ശാ:— വരുണന്റെ പ്രതിഷ്ഠ എന്തിലാണ്?

യാ:— ജലത്തിൽ.

ശാ:— ജലത്തിന്റെ പ്രതിഷ്ഠ എന്തിലാണ്?

യാ:— രേതസ്സിൽ.

ശാ:— രേതസ്സിന്റെ പ്രതിഷ്ഠ എന്തിലാണ്?

യാ:— ഹൃദയത്തിൽ. അതുകൊണ്ടാണല്ലോ നവജാതശിശുവിനെപ്പററി '(അച്ഛന്റെ) പ്രതിരൂപം' എന്നു പറയുന്നതു്. 'ആ ഹൃദയത്തിൽ നിന്നും ഊർന്നുവീണതു്' എന്നു പറയുന്നതും; 'അയാളുടെ ഹൃദയം കൊണ്ടു് നിർമ്മിക്കപ്പെട്ടവനാണ് ഇവനെ'ന്നു് പറയുന്നതും. ഹൃദയത്തിൽ തന്നെയാണ് രേതസ്സു് പ്രതിഷ്ഠിതമായിരിക്കുന്നതു്.

ശാ:— യാജ്ഞവല്ക്യരേ, അങ്ങനെ ആയിക്കൊള്ളട്ടെ. വടക്കേ ദിക്കിന്റെ ദേവത ഏതാണ്?

യാ:— സോമൻ.

ശാ:— ആ സോമൻെറ പ്രതിഷ്ഠ എന്തിലാണ്?

യാ:— ദീക്ഷയിൽ.

ശാ:— ദീക്ഷയുടെ പ്രതിഷ്ഠ എന്തിലാണ്?

യാ:— സത്യത്തിൽ. അതുകൊണ്ടാണല്ലോ ദീക്ഷിതനോട് പറയുന്നത്, 'സത്യം വദ' എന്ന്. സത്യത്തിലാണ ദീക്ഷ പ്രതിഷ്ഠിതമായിരിക്കുന്നത്.

ശാ:— സത്യത്തിൻെറ പ്രതിഷ്ഠ എന്തിലാണ്?

യാ:— ഹൃദയത്തിൽ. ഹൃദയം കൊണ്ടാണല്ലോ സത്യത്തെ അറിയുന്നത്. ഹൃദയത്തിലാണല്ലോ സത്യം പ്രതിഷ്ഠിതമായിരിക്കുന്നത്.

ശാ:— യാജ്ഞവല്ക്യരേ, അങ്ങനെ ആയിക്കൊള്ളട്ടെ. ഈ ധ്രുവമായ ദിക്കിൽ ഏതു ദേവതയാണുള്ളത്?

യാ:— അത് അഗ്നിയാണ്.

ശാ:— അഗ്നിയുടെ പ്രതിഷ്ഠ എന്തിലാണ്?

യാ:— വാക്കിൽ.

ശാ:— വാക്കിൻെറ പ്രതിഷ്ഠ എന്തിലാണ്?

യാ:— ഹൃദയത്തിൽ.

ശാ:— ഹൃദയത്തിൻെറ പ്രതിഷ്ഠ എന്തിലാണ്?

യാ:— എടോ ശവമേ, ഹൃദയം നമ്മിൽ നിന്നു വേറിട്ടു മററെവിടെയോ ആണെന്നു നീ കരുതുന്നല്ലോ. അതു നമ്മിൽ നിന്നു വേറിട്ടു മററൊന്നായിരുന്നെങ്കിൽ നായ്ക്കൾ അതിനെ തിന്നു കളയുമായിരുന്നു. കാക്കകൾ അതിനെ കൊത്തിക്കീറുമായിരുന്നു.

യാജ്ഞവല്ക്യൻ ഇവിടെ എടുത്തുകാണിക്കുന്ന ഹൃദയം ആത്മാവല്ലാതെ മററൊന്നുമല്ല. അത് അവരവരിൽനിന്നു വേറല്ല. അവരവർ തന്നെയാണ്. അതിനെ ഇന്നതാണ് എന്ന തരത്തിൽ അറിയാനാവുകയില്ല. 'ഇതല്ല', 'ഇതല്ല' എന്ന തരത്തിൽ മാത്രമേ അറിയാനാവൂ. അത് വാക്കുകൊണ്ടു വ്യക്തമാക്കാനാവാത്ത രഹസ്യമാണ്. 'ഈ രഹസ്യമറിയാത്തവൻെറ തല അററു വീഴും' എന്നു പറഞ്ഞുകൊണ്ടാണ് യാജ്ഞവല്ക്യൻ തൻെറ വാക്കുകൾ അവസാനിപ്പിക്കുന്നത്. എന്നിട്ടും ശാകല്യ

ന് ആ രഹസ്യം പിടികിട്ടിയില്ല. അയാളുടെ തല അപ്പോഠം തന്നെ തറയിൽ അററു വീണു. അന്യമായ എന്തോ വസ്തു എന്നു കരുതി അതിനെ കള്ളന്മാർ പെറുക്കിക്കൊണ്ടു പോയി.

സാധാരണ യുക്തിക്ക് അപ്പുറത്തു നില്ക്കുന്ന ഒരു പ്രമാണശാസ്ത്രത്തോടുകൂടിയ ഈ ഉപദേശസാരം ഗ്രഹിക്കുക അത്ര പ്രയാസമാണെന്നു സാരം.

എന്തുകൊണ്ടാണ് ശാകല്യൻെറ തല അററുവീണതു്? ശാകല്യൻ യാജ്ഞവല്ക്യമുനിയുടെ ശിഷ്യനായിരുന്നില്ല. യാജ്ഞവല്ക്യനിൽ നിന്നും ജ്ഞാനം ലഭിക്കണമെന്ന ഉദ്ദേശ്യവും ശാകല്യനില്ലായിരുന്നു. രാജസദസ്സിൽ വച്ചു യാജ്ഞവല്ക്യനെ വാദപ്രതിവാദത്തിൽ തോല്പിക്കണമെന്ന ഉദ്ദേശത്തിൽ പലരും അദ്ദേഹത്തെ നേരിട്ടു. അക്കൂട്ടത്തിൽ അവസാനത്തെ ആളായിരുന്നു ശാകല്യൻ. ശാകല്യൻെറ തല അററു വീണതോടുകൂടി തുടന്നു ചോദ്യം ചോദിക്കാൻ ആരും ധൈര്യപ്പെട്ടില്ല. ജ്ഞാനികളായ മഹാപുരുഷന്മാരെ സമീപിക്കേണ്ടതു് അവരെ ചോദ്യം ചെയ്യാനല്ല; അവരിൽനിന്നും ജ്ഞാനം ആജ്ജിക്കാനാണ്. അങ്ങനെയുള്ളവരെ ചോദ്യം ചെയ്യാനെത്തുന്ന ഉദ്ധതന്മാരായ അജ്ഞാനികളെ നിരുത്സാഹപ്പെടുത്തുക എന്നതാണ് അതിശയോക്തി കലന്ന ഈ കഥയുടെ ലക്ഷ്യം.

സത്യത്തിൻെറ ഈ സർവ്വവ്യാപകതയെ ഒരു പ്രതീകരൂപമാക്കിയിരിക്കുന്നതാണ് ചിദംബരം എന്ന സങ്കല്പം. 'ചിത്'' ആകുന്ന 'അംബരം' അഥവാ അറിവാകുന്ന ആകാശം എന്നാണ് അതിൻെറ അത്ഥം. തമിഴ്നാട്ടിലെ സുപ്രസിദ്ധമായ ശിവക്ഷേത്രസങ്കേതമാണു ചിദംബരം. അവിടെയാണ് ശിവനെ ലിംഗരൂപത്തിലല്ലാതെ പ്രതിഷ്ഠിച്ചിട്ടുള്ളതു്. ശിവനു നടരാജൻെറ രൂപമാണ് അവിടെ നല്കിയിരിക്കുന്നതു്. നടനത്തിൻെറ രാജനാണല്ലോ നടരാജൻ. ബ്രഹ്മസത്യം തന്നെയായ നടരാജൻ തന്നിൽ തന്നെ അന്തർഭവിച്ചിരിക്കുന്ന വൈഭവങ്ങളെ സ്വയം പുറത്തെടുത്തു കണ്ടു രസിക്കുന്നതിനു വേണ്ടി നൃത്തം ചെയ്യുന്നു. ആ നൃത്തത്തിലെ ഭാവാവിഷ്കാരങ്ങളെന്ന നിലയിൽ ഈ പ്രപഞ്ചം മുഴുവൻ സൃഷ്ടിക്കപ്പെടുന്നു. ഈ നടനം ആദ്യവസാനമില്ലാതെ നടന്നുകൊണ്ടിരിക്കുകയും ചെയ്യുന്നു. ഇതാണ് ചിദംബരനടരാജൻെറ പിന്നിലുള്ള സങ്കല്പം. ചിദംബരത്തെ തമിഴിൽ 'തില്ലൈ' എന്നാണു വിളിച്ചുപോരുന്നതു്. ഈ

പ്രപഞ്ച നാടകത്തിലെ ഓരോ സൂക്ഷ്മാംശത്തിലും നടരാജൻ നിറഞ്ഞിരുന്നു കളിയാടുന്നു. അതിനെ തത്ത്വപരമാക്കിയാൽ, എങ്ങും വ്യാപിച്ചിരിക്കുന്ന ദിക്കുകളിലെല്ലാം നിറഞ്ഞിരിക്കുന്ന പൊരുളാണ് ആത്മാവ്. സൂത്രകർത്താവായ ഗുരു തന്നെ ഈ ചിദംബരസങ്കല്പത്തെ 'ശിവശതക'ത്തിൽ ഇങ്ങനെ അവതരിപ്പിച്ചിരിക്കുന്നു:

അലയൊരു കോടിയലഞ്ഞു വരുന്നതും
തലയിലണിഞ്ഞു തഴച്ചു സദായ്പൊഴും
നിലയിളകാതെ നിറഞ്ഞു ചിദംബര—
സ്ഥലമതിലെപ്പൊഴുമുള്ളവനേ! നമഃ. 4

ദിഗന്തങ്ങളുടെ വ്യാപകതയെ ആത്മാവിലേക്കു ചുരുക്കികൊണ്ടു വരുകയും, മറിച്ച് ആത്മാവിൽ സർവ്വപ്രപഞ്ചത്തിന്റെയും വ്യാപകതയെ ദർശിക്കുകയും ചെയ്യുന്ന തരത്തിൽ ഉള്ളതാണ് ഈ ദർശനം. അതിനെ അല്പം കാവ്യഭംഗിയോടുകൂടി കഥാരൂപത്തിൽ അവതരിപ്പിച്ചിരിക്കുന്ന ഒരു ഭാഗം ഭാഗവതത്തിലുണ്ട്. വിഷ്ണു പ്രപഞ്ചസൃഷ്ടി നടത്തുന്നതിനെപ്പററി പ്രതിപാദിക്കുന്ന സന്ദർഭമാണത്. വിഷ്ണു ക്ഷീരസാഗരത്തിൽ അനന്തശായിയായി കിടന്നുകൊണ്ട് പ്രപഞ്ചസൃഷ്ടിയെപ്പററി സങ്കല്പിക്കുന്നു. ആ സങ്കല്പത്തോടു കൂടി സ്വയം തപസ്സിനു വിധേയനാകുന്നു. അതിന്റെ ഫലമായി വിഷ്ണുവിന്റെ നാഭിയിൽ നിന്നു് ഒരു താമരപ്പൂവ് ഉയർന്നു വരുന്നു. പ്രപഞ്ചസൃഷ്ടി യഥാർത്ഥത്തിൽ നടത്തേണ്ട ബ്രഹ്മാവ് ആ പൂവിനുള്ളിൽ ജാതനാവുന്നു. വിഷ്ണുവിന്റെ തപസ്സ് ബ്രഹ്മാവിലൂടെ വീണ്ടും തുടരുന്നു. ബ്രഹ്മാവ് ചുററും നോക്കി. അപ്പോൾ നാലു ദിക്കുകളുമുണ്ടായി. നാലു ദിക്കുകൾ തന്നെയാണ് ബ്രഹ്മാവിന്റെ നാലു മുഖങ്ങൾ എന്നർത്ഥം. ബ്രഹ്മാവു വീണ്ടും തപസ്സു തുടരുന്നു. ആ തപസ്സിന്റെ ഭാഗമായി ബ്രഹ്മാവു പിന്നെ ചെയ്തതു തനിക്കു് ആധാരമായിരിക്കുന്ന താമരയുടെ അല്ലിക്കുടത്തിനുള്ളിലേക്കു പോയി അവിടെ എന്തുണ്ട് എന്നു നോക്കുകയാണു്. മൂന്നു ലോകങ്ങളുടെയും വ്യാപകതയെയാണു ബ്രഹ്മാവ് അവിടെ കണ്ടതു്. ആലോചനാമൃതമായ ഈ പൗരാണികഭാവനയിൽ ബൃഹദാരണ്യകോപനിഷത്തിൽ നിന്നും നമ്മൾ നേരത്തേ ഉദ്ധരിച്ചുകണ്ട ദാർശനികഭാവം മുഴുവൻ ഉള്ളടക്കി വച്ചിരിക്കുന്നു.

ഇവിടെ 'വ്യാപകതയാ ദിശാമസ്ഥിത്വാത്' എന്ന സൂത്രത്തിലാകട്ടെ, ഭാഗവതകഥയിൽ കണ്ടതുപോലെ ദിഗാത്മകമായ വ്യാപകതയെ ആത്മാവിലേക്കു ചുരുക്കിക്കൊണ്ടു വരുകയല്ല ചെയ്യുന്നതു്; മറിച്ചു്, ആത്മാവിന്റെ വ്യാപകതയെ തന്നെ ദിഗാത്മകമായ വ്യാപകതയിൽ ദർശിക്കുകയാണു് ഋഷി ചെയ്യുന്നതു്. 'ദിഗംബരാദി നാമാവലിയൊട്ടുയർന്നറിവായി മാറിടുന്നു' എന്ന 'ആത്മോപദേശശതക'ത്തിലെ വാക്കുകളിലാകട്ടെ ബൃഹദാരണ്യകോപനിഷത്തിലെയും ഭാഗവതകഥയിലെയും ദർശനത്തെ അതേ രൂപത്തിൽ തന്നെ ഗുരു ചുരുക്കി വച്ചിരിക്കുന്നു.

സൂചനകൾ

1. ഛാന്ദോഗ്യോപനിഷത് III. xii. 7-9
2. അഥർവവേദം X.vii-35
3. ബൃഹദാരണ്യകോപനിഷത് III. ix. 19-25
4. ശിവശതകം. 34 (വിശദീകരണത്തിനു് ശിവശതകം വ്യാഖ്യാനം നോക്കുക)

# സൂത്രം 21

## അണുമഹദവയവതാരതമ്യസ്യാഭാവാത്

| | |
|---|---|
| അണുമഹത് | = ഏററവും ചെറുതെന്നും ഏററവും വലുതെന്നും ഉള്ള |
| അവയവതാരതമ്യസ്യ | = അവയവപരമായ താരത്മ്യത്തിൻെറ |
| അഭാവാത് | = അഭാവം കൊണ്ട് |

[അണു—മഹത് എന്നിങ്ങനെയുള്ള അവയവപരമായ താരതമ്യത്തിൻെറ അഭാവം മുഖാന്തരം.]

അണു എന്ന സംസ്കൃതവാക്കിനർത്ഥം, ഇനിയൊരു വിഭജനം നടത്താനാവാത്ത തരത്തിൽ ചെറുത് എന്നാണ്; ആധുനികശാസ്ത്രത്തിലെ 'ആററം' എന്ന അർത്ഥത്തിൽ ആ വാക്ക് ഉപയോഗിച്ചു പോരാറുണ്ടെങ്കിലും. 'അണു' എന്ന വാക്കിൻെറ നേരേ വിപരീതമാണ് 'മഹത്'. അളന്നറിയാനാവാത്ത തരത്തിൽ വലുത് എന്നർത്ഥം.

വലിപ്പച്ചെറുപ്പങ്ങളുള്ളത് സ്ഥൂലരൂപങ്ങൾക്കാണ്. സ്ഥൂലവസ്തുക്കളെ മാത്രമേ വിഭജിച്ചു പലതാക്കി വെയ്ക്കാനുമാകൂ. സ്ഥൂലവസ്തുക്കൾ മാത്രമേ ഒന്നിനൊന്നു ചേരാതെ പ്രത്യേകം നില്ക്കുകയുള്ളൂ. അത്തരത്തിൽ പ്രത്യേകം നില്ക്കുന്നതു് എന്നാണ് 'അവയവം' എന്ന വാക്കിനർത്ഥം.

വലുത്-ചെറുത് എന്നിങ്ങനെയുള്ള ഗുണവിശേഷങ്ങൾക്കു സ്ഥാനമുള്ളതു് രണ്ടോ രണ്ടിലധികമോ വസ്തുക്കളെ താരതമ്യം ചെയ്തു നോക്കുമ്പോൾ മാത്രമാണ്. ഒരൊററ വസ്തു മാത്രമെടുത്താൽ അതു വലുതുമല്ല ചെറുതുമല്ല, അതേസമയം മറെറാന്നിനോടു തട്ടിച്ചു നോക്കുമ്പോൾ അതു വലുതോ ചെറുതോ ആകാം. ഈച്ചയേക്കാൾ എലി വലുതാണ്. ആനയേക്കാൾ എലി ചെറുതാണ്.

വ്യാവഹാരികതലത്തിൽ ഓരോന്നും വെവ്വേറെയാണ്. ഒന്നിനെ മറെറാന്നിനോടു താരതമ്യം ചെയ്തു നോക്കുകയും ചെയ്യാം. ഒന്നിൻെറ ഉണ്മ മറേറതിലില്ല. കുടത്തിൻെറ ഉണ്മ പടത്തിലില്ലല്ലോ. കുടത്തെ അറിയുമ്പോൾ കുടമല്ലാത്ത സകല

തിൽ നിന്നുമാണ് അതിനെ വേർതിരിച്ചു കാണുന്നതു്. അതു കൊണ്ടാണ് കുടം പടമല്ല, കുടം മേശയല്ല, കുടം വിളക്കല്ല എന്നൊക്കെ നമുക്കു പറയുവാൻ സാധിക്കുന്നതു്. ഇങ്ങനെ ഒന്നു് ഒന്നിൽ നിന്നു വേറെ എന്ന തരത്തിൽ ഉണ്മയുള്ളതായിരിക്കുന്നതു് ഭാവങ്ങളുടെ തലത്തിലാണ്. ഭാവങ്ങൾക്കാണ് വ്യത്യസ്ത ഗുണവിശേഷങ്ങളുള്ളതു്. ആ ഗുണവിശേഷങ്ങൾ വച്ചു കൊണ്ടാണ് താരതമ്യം നടത്തുന്നതു്. എന്നാൽ ഗുണങ്ങൾക്കെല്ലാം ആധാരമായ ഗുണിയെ കണ്ടെത്തുമ്പോൾ അതിനു വ്യാവഹാരികമായ പ്രസക്തിയില്ലെന്നു കാണാം. അതിൽ ഭാവങ്ങളുടെ വൈവിദ്ധ്യമില്ല. ഗുണങ്ങളുടെ വൈജാത്യമില്ല. ഉള്ളതു കേവലം ചിന്മയമായ സത്യം മാത്രം. അതാണ് പാരമാർത്ഥികമായ ആത്മസത്യം. മറെറാന്നിനോടും അതിനെ താരതമ്യം ചെയ്യാനും ഇല്ല. താരതമ്യം ചെയ്യാൻ മറെറാന്നില്ലാത്തപ്പോൾ അതു ചെറുതോ വലുതോ എന്നതും പ്രസക്തമല്ല. താരതമ്യം ചെയ്യാവുന്ന സകലത്തിലും, അതീവ സൂക്ഷ്മമായ അണുരൂപത്തിലും അനന്തവിശാലമായ വിശ്വത്തിലും ഒരുപോലെ വ്യാപിച്ചു നിറഞ്ഞിരിക്കുന്ന പൊരുളാണ് ആത്മാവു്. അതിനു വലിപ്പമില്ല, ഭാരമില്ല, അതുപോലെയുള്ള മറെറാരു ഗുണവുമില്ല. സകല ഗുണങ്ങൾക്കും അതു് ആധാരമായിരിക്കുന്നതേയുള്ളു. ''അണോരണീയാൻ മഹതോ മഹീയാൻ.'' [1]. (അണുവിലും അണുവും മഹത്തിലും മഹത്തു്) എന്നു ആത്മാവിനെപ്പററി 'ശ്വേതാശ്വതരോപനിഷത്തി'ൽ പറഞ്ഞിരിക്കുന്നതു് അതുകൊണ്ടാണ്.

വലുതു്—ചെറുതു് എന്നിങ്ങനെയുള്ള അനുഭവങ്ങൾ അറിവിലാണ് രൂപപ്പെടുന്നതു്. ബാഹ്യവസ്തുക്കൾ ആ അനുഭവം ഉണ്ടാകുന്നതിനുള്ള ഉപാധികൾ മാത്രം. ആ ബാഹ്യവസ്തുക്കൾ പോലും കേവലമായ ചിദ്വസ്തുവിൽ ഉണ്ടാകുന്ന ഭാനങ്ങൾ മാത്രമാണെന്നു നമ്മൾ നേരത്തേ കണ്ടു കഴിഞ്ഞതാണ്. വലുതു്-ചെറുതു് എന്നിങ്ങനെയുള്ള അനുഭവങ്ങളും ആ അനുഭവങ്ങൾക്കു വിഷയമായ വസ്തുക്കളും ഒക്കെ ഒരൊററ ചിദംബരത്തിൽ നിരന്തരം ഉണ്ടായിക്കൊണ്ടിരിക്കുന്ന തിരയിളക്കങ്ങൾ മാത്രമാണെന്നർത്ഥം. ഇളകുന്ന എല്ലാ തിരകളിലും ഇളകാതെയിരിക്കുന്നതു് വെള്ളമാണ്. അതുപോലെ, നിരന്തരം മാറിക്കൊണ്ടിരിക്കുന്നതും, 'അതു്' 'ഇതു്' എന്നു വേർതിരിച്ചറിയാവുന്നതും, വലിപ്പച്ചെറുപ്പം നിശ്ചയിക്കാവുന്നതുമായ വിഷയങ്ങളും അവയുണ്ടാക്കുന്ന അനുഭവ

ങ്ങളും എല്ലാം അലയററ ഒരൊററ ചിദംബരത്തിൽ ഉണ്ടാകുന്ന തിരയിളക്കങ്ങൾ മാത്രം. 'ചിജ്ജഡചിന്തനം' എന്ന കൃതിയിൽ സൂത്രകർത്താവ് ഈ തത്വം ഇങ്ങനെ വെളിവാക്കിയിരിക്കുന്നു:

വല്യതും ചെറുതും നടുമദ്ധ്യവുമാ-
യലയററുയരുന്ന ചിദംബരമേ!
മലമായയിലാണു മയങ്ങി മനം
നില വിട്ടു നിവൎന്നലയാതരുളേ! [2]

അലയററ ചിദംബരത്തെ കാണാതെ അതിലിളകുന്ന അലകളായ ചെറുത്-വല്യത് എന്നിങ്ങനെയുള്ള വിഷയങ്ങളെയും അനുഭവങ്ങളെയും സത്യമായി കരുതുന്നതിനെയാണ് ഇവിടെ മായ എന്നുദ്ദേശിക്കുന്നത്. ഈ മായയിൽ പെട്ടുപോകാതെ നിവൎന്നു നില്ക്കുന്നവനു മാത്രമാണ് അണു, മഹത്ത് എന്നിങ്ങനെയുള്ള അവയവപരമായ താരതമ്യത്തിനു് ഒരു സ്ഥാനവും ഇല്ലാത്ത പരമാത്മസത്യം വെളിപ്പെട്ടു കിട്ടുന്നത്.

മറെറാന്നിനോടും ഉപമിക്കാനില്ലാത്ത അതിന്റെ നിലനില്പ് മറെറങ്ങുമല്ല; അതിൽ തന്നെയാണ്. എന്നാൽ അത് എവിടെയും ഉണ്ട്. എല്ലാററിലുമുണ്ട്. അത് അദൃശ്യമാണ്. എന്നാൽ എല്ലാ രൂപങ്ങളിലും അതിനെ കാണുകയും ചെയ്യാം. അതിനെ തൊട്ടു നോക്കാനാകുകയില്ല. എന്നാൽ തൊട്ടു നോക്കാവുന്നവയിലുള്ള പൊരുൾ അതാണ്. അതിനു് രസമില്ല. എന്നാൽ രസിച്ചറിയാവുന്നവയിലുള്ള എല്ലാ രസവും അതാണ്. അതിനു മണമില്ല. എന്നാൽ മണത്തറിയാവുന്നതിലുള്ള എല്ലാ മണവും അതാണ്.

അതു മൗനഘനമാണ്. എന്നാൽ കേൾക്കാവുന്നവയിലെല്ലാം നാദമായിരിക്കുന്നത് അതാണ്. അത് അരൂപിയാണ്. എന്നാൽ ദൃക്കായും ദൃശ്യമായും അതു രൂപം പകർന്നിരിക്കുന്നു. അതിനെ തൊട്ടു നോക്കാനാവുകയില്ല. എന്നാൽ തൊട്ടു നോക്കാവുന്ന വിഷയമായും തൊടുന്നവനായും അതു രൂപം പകർന്നിരിക്കുന്നു. അതിനു് രസമില്ല. എന്നാൽ രസിക്കത്തക്ക വിഷയമായും രസിക്കുന്നവനായും അതു രൂപം പകർന്നിരിക്കുന്നു. അതിനു മണമില്ല. എന്നാൽ മണക്കുന്നവനായും മണക്കാവുന്ന വിഷയമായും അതു രൂപം പകർന്നിരിക്കുന്നു. അതു നിശ്ശബ്ദമാണ്. എന്നാൽ കേൾക്കുന്നവനായും കേൾക്കുന്ന ശബ്ദമായും

അതു രൂപം പകർന്നിരിക്കുന്നു. അതു നിശ്ചലമാണ്. എന്നാൽ ചലിക്കുന്ന സകലതിന്റെയും ഉള്ളിൽ നിറഞ്ഞിരുന്നുകൊണ്ട് അവയെ ചലിപ്പിക്കുന്ന സഞ്ചാലകനാണ്. അതു നിഷ്ക്രിയമാണ്. എന്നാൽ പല രൂപത്തിൽ, പല കർമ്മങ്ങൾ അതിൽ നടക്കുന്നു. അതു് അചിന്ത്യമാണ്. എന്നാൽ ചിന്തയായും ചിന്തകനായും അതു രൂപം പകരുന്നു. അതു് അജ്ഞേയമാണ്. എന്നാൽ ജ്ഞാതാവായും ജ്ഞാനമായും ജ്ഞേയമായും അതു രൂപം പകരുന്നു. ഇങ്ങനെ മറ്റൊന്നിനോടു താരതമ്യം ചെയ്യാൻ നിവൃത്തിയില്ലാത്ത തരത്തിൽ അപ്രമേയമായ അതു സ്വയം എല്ലാമായിത്തീരുന്നതിനുള്ള മായാവൈഭവത്തോടു കൂടിയതാണ്. ഈ മലമായയിൽ നിന്നും ഉയർന്നു നില്ക്കുന്നവനുണ്ടാകുന്ന അനുഭൂതി 'ഓം തത് സത്' എന്നു മാത്രം!

സൂചനകൾ

1. ശ്വേതാശ്വതരോപനിഷത് III. 20

2. ചിജ്ജഡചിന്തനം 6

# സൂത്രം 22

## അസതോ ƒ വ്യാപകത്വാത്

| | |
|---|---|
| **അസതഃ** | = അസത്തിന് (ഉണ്മയില്ലാത്തതിന്) |
| **അവ്യാപകത്വാത്** | = അവ്യാപകത്വം ഉള്ളതുകൊണ്ട് [ഉണ്മയില്ലാത്തതിന് വ്യാപിച്ചിരിക്കുക എന്ന സ്വഭാവം ഉണ്ടാകുവാൻ നിവൃത്തിയില്ലാത്തതുകൊണ്ട്] |

[ഉണ്മയുള്ളതിനു മാത്രമേ വ്യാപിച്ചിരിക്കാനാവൂ. ഉണ്മയില്ലാത്തതിന് വ്യാപകതയും ഉണ്ടാവുകയില്ല.]

കഴിഞ്ഞ നാലു സൂത്രങ്ങളിൽ എടുത്തു കാണിച്ച നാലു ഹേതുക്കൾ, ആത്മാവിനു മാത്രമേ ഉണ്മയുള്ളൂ എന്ന നിഗമനത്തിൽ നമ്മെ കൊണ്ടെത്തിക്കുന്ന തരത്തിലുള്ളതാണ്. നാലു തരം വ്യാപകതകളെ സംബന്ധിക്കുന്നതായിരുന്നു നാലു തരം ഹേതുക്കൾ. ദൃഗ്ദൃശ്യങ്ങളുടെ സമകാലീനത, സുഖത്തിന്റെ ഏകത, കാലപരവും ദേശപരവും ആയ സർവ്വവ്യാപകത, അവയവ രഹിതമായ വ്യാപകത, എന്നിവയാണ ഹേതുക്കളായി അവിടെ കണ്ടത്. ഇതിൽ ദൃഗ്ദൃശ്യങ്ങളുടെ സമകാലീനത, അറിവിന്റെ വൃത്തിയിൽ അന്തർഭവിച്ചിട്ടുള്ള ഘടകങ്ങളെ കണക്കിലെടുത്തുകൊണ്ട് അറിവിനെ നിരൂപണം ചെയ്യുന്ന സന്ദർഭത്തിൽ വരുന്നതാണ്. പാശ്ചാത്യദർശനശാസ്ത്രപ്രകാരം ഈ പ്രകരണത്തെ 'എപ്പിസ്റ്റമോളജിക്കൽ' (epistemological) എന്നു വിളിക്കാം. സുഖത്തിന്റെ ഏകതയാകട്ടെ, അന്തിമമായ ലക്ഷ്യത്തെ കേന്ദ്രമാക്കിക്കൊണ്ടുള്ളതാണ്. പാശ്ചാത്യദർശനത്തിൽ അതു് 'ആക്സിയോളജി' (axiology)യുടെ പ്രകരണത്തിൽ വരുന്നു. ദിഗാത്മകമായ വ്യാപകതയും നിരവയവതയും ആകട്ടെ സദ്വസ്തുനിർണ്ണയത്തിന്റെ (ontological) സന്ദർഭത്തിൽ വരുന്നതാണ്. ഭാരതീയ ചിന്താശാസ്ത്രത്തിന്റെ ശൈലിയിൽ പറഞ്ഞാൽ, ദിഗാത്മകമായ വ്യാപകതയും നിരവയവതയും അദ്വൈതദർശനത്തിലെ 'ചിദംശ'ത്തിന് ഊന്നൽ കൊടുക്കുന്നതാണ്. സുഖത്തിന്റെ ഏകതയാകട്ടെ 'ആനന്ദ'ത്തിന് ഊന്നൽ കൊടുക്കുന്നു. ദൃഗ്ദൃശ്യങ്ങളുടെ സമകാലീനത

സദംശത്തിന് സത്തെന്നും ചിത്തെന്നും ആനന്ദമെന്നും ഊന്നൽ കൊടുക്കുന്നതാണ്. ശാസ്ത്രത്തിൽ അറിവിന്റെ വെവ്വേറെ മണ്ഡലങ്ങൾ എന്നപോലെ വ്യവഹരിച്ചുപോരാറുള്ളതൊക്കെ ഒരേ ആത്മസമുദ്രത്തിൽ ഉയരുന്ന അലകൾ മാത്രമായി കരുതിയാൽ മതിയെന്നർത്ഥം. ഏതെല്ലാം തരത്തിൽ എന്തെല്ലാം തിരകൾ ഉയരാമെന്നതിന് ഒരു കണക്കുമില്ല. ഏകമായ സത്യത്തിന് ഏതെല്ലാം തരത്തിലുള്ള വ്യാപകത ഉണ്ടാകാമെന്ന്, അതായത്ത് സത്യത്തെ ഏതെല്ലാം ഭാവങ്ങളിൽ നിറഞ്ഞിരിക്കുന്നതായി ദർശിക്കാമെന്ന്, ആ സത്യത്തിൽ നിന്നു തന്നെ നേരിട്ടു ഗ്രഹിക്കുവാൻ വേണ്ടി 'ഭഗവദ്ഗീത'യിൽ അർജ്ജുനൻ ഭഗവാനോടിങ്ങനെ ചോദിക്കുന്നു:

കഥം വിദ്യാമഹം യോഗിംസ്ത്വാം സദാ പരിചിന്തയൻ
കേഷു കേഷു ച ഭാവേഷു ചിന്ത്യോऽസി ഭഗവൻ മയാ. 1

[യോഗിയായിട്ടുള്ളവനേ, എപ്പോഴും ധ്യാനിക്കുന്നവനായ ഞാൻ, എങ്ങനെയാണ് അങ്ങയെ അറിയേണ്ടത്. ഭഗവാനേ, ഏതേതു ഭാവങ്ങളിലാണ് അങ്ങ് എനിക്ക് ചിന്തിക്കത്തക്കവനായിരിക്കുന്നത്?]

ആത്മസത്യത്തിന്റെ തന്നെ മൂർത്തരൂപമായ ഭഗവാൻ ഉത്തരം പറയുന്നു:

ഹന്ത തേ കഥയിഷ്യാമി ദിവ്യാ ഹ്യാത്മവിഭൂതയഃ
പ്രാധാന്യതഃ കുരുശ്രേഷ്ഠ നാസ്ത്യന്തോ വിസ്തരസ്യ മേ.

[അർജ്ജുന, ദിവ്യമായ എന്റെ വിഭൂതികളെ (ആത്മവിഭൂതികളെ) പ്രാധാന്യമനുസരിച്ചു നിനക്കു ഞാൻ പറഞ്ഞുതരാം. ശ്രദ്ധിച്ചു കേട്ടുകൊൾക. എന്തുകൊണ്ടെന്നോ, വാസ്തവത്തിൽ എന്റെ വിഭൂതിവിസ്തരത്തിന് അവസാനമില്ല.]

അഹമാത്മാ ഗുഡാകേശ സർവ്വഭൂതാശയസ്ഥിതഃ
അഹമാദിശ്ച മധ്യം ച ഭൂതാനാമന്ത ഏവ ച.

[അർജ്ജുന, ഞാൻ സകലഭൂതങ്ങളുടെയും ആശയസ്ഥിതനായ ആത്മാവാണ്. ഭൂതജാലങ്ങളുടെ തുടക്കവും നടുവും ഒടുക്കവും ഞാൻ തന്നെ.]

ആദിത്യാനാമഹം വിഷ്ണുർജ്യോതിഷാം രവിരംശുമാൻ
മരീചിർമരുതാമസ്മി നക്ഷത്രാണാമഹം ശശീ. 2

[ആദിത്യന്മാരിൽ വച്ച് ഞാൻ വിഷ്ണുവാണ്. ജ്യോതിർഗോളങ്ങളിൽ ഞാൻ അംശുമാനായ സൂര്യനാണ്. മരുത്തുക്കളിൽ മരീചിയും നക്ഷത്രങ്ങളിൽ ചന്ദ്രനും ഞാനാകുന്നു.]

നീണ്ടുപോകുന്ന ഈ വിവരണം ഇങ്ങനെ അവസാനിക്കുന്നു:

യദ്യദ്വിഭൂതിമത് സത്ത്വം ശ്രീമദൂർജ്ജിതമേവവാ
തത്തദേവാവഗച്ഛ ത്വം മമ തേജോംശസംഭവം.

[വിഭൂതിമത്തും ശ്രീമത്തും ഊർജ്ജിതമുള്ളതുമായി ഏതെല്ലാമുണ്ടോ അതെല്ലാം എന്റെ തേജസ്സിന്റെ അംശത്തിൽ നിന്നുണ്ടായിട്ടുള്ളതാണെന്നു നീ അറിയണം.]

എന്നിട്ടു ഭഗവാൻ പറയുന്നു:

അഥവാ ബഹുനൈതേന കിം ജ്ഞാതേന തവാർജ്ജുന
വിഷ്ടഭ്യാഹമിദം കൃത്സ്നമേകാംശേന സ്ഥിതോ ജഗത്. 3

[അർജ്ജുന, ഇതൊക്കെ വിസ്തരിച്ച് അറിഞ്ഞതുകൊണ്ടു് നിനക്കെന്തു പ്രയോജനം? ഈ ജഗത്തു മുഴുവനും ഞാൻ എന്റെ ഒരംശംകൊണ്ടു ധരിച്ച് അതിൽ നിറഞ്ഞിരിക്കുന്നു.]

ഈ കൃതിയിലെ 18 മുതൽ 21 വരെ സൂത്രങ്ങളിൽ പലതരം വ്യാപകതകൾ എടുത്തു കാണിച്ചു. ഈ വ്യാപകതകൾ ഉണ്ടായിരിക്കണമെങ്കിൽ വ്യാപിക്കാൻ ഒരു സത്യം വേണം. ഇല്ലാത്തതിനു വ്യാപിക്കാനാകുകയില്ല. ഈ ജഗത്തു മുഴുവൻ തന്നെ അനന്തമായ വ്യാപ്തിയോടു കൂടിയതായി നാം കാണുന്നു. ആ ജഗത്തിനെ സംബന്ധിച്ച നമ്മുടെ അറിവും അതുപോലെ അനന്തവ്യാപ്തിയുള്ളതാണ്. ഇങ്ങനെ അറിവിന്റെ രൂപത്തിൽ ആന്തരികമായും, ജഗത്തിന്റെ രൂപത്തിൽ ബാഹ്യമായും ഉള്ള വ്യാപ്തി നാം അനുഭവിച്ചുകൊണ്ടേയിരിക്കുന്നു. ഇത്തരം രണ്ടു വ്യാപ്തികൾ നാം അനുഭവിക്കുന്നുണ്ടെങ്കിലും രണ്ടു തരത്തിലും വ്യാപിക്കുന്ന സത്യം ഒന്നായിരിക്കാനേ ആകൂ. ആത്മാവു മാത്രമാണ് അങ്ങനെ വ്യാപ്തിയുള്ള സത്യം.

ന്യായശാസ്ത്രപ്രകാരം, ഒരു നിഗമനത്തിൽ എത്തിച്ചേരുന്നതിനു് അന്വയഹേതുവും വ്യതിരേകഹേതുവും എടുത്തു കാണിക്കണമെന്നു ഭാരതീയർക്കു നിർബന്ധമുണ്ടു്. പുകയുള്ളിടത്തു തീയുണ്ടായിരിക്കും എന്നു മാത്രം പറഞ്ഞാൽ പോരാ. തീയില്ലാത്തിടത്തു പുക ഉണ്ടായിരിക്കുകയില്ല എന്നു കൂടി പറയണം. ഇതിൽ ആദ്യം പറഞ്ഞതു് അന്വയഹേതു; രണ്ടാമത്തേതു വ്യതിരേക

ഹേതു. ഇവിടെയും ഗുരു അതേ രീതി തന്നെ സ്വീകരിച്ചിരിക്കുന്നു. ആദ്യം പറഞ്ഞ നാലു ഹേതുക്കളും അന്വയരീതിയിലുള്ളതാണ്. എന്നാൽ 22–ാം സൂത്രത്തിൽ അവസാനം പറഞ്ഞിരിക്കുന്ന ഹേതു വ്യതിരേകരീതിയിലുള്ളതാണ്. ഇല്ലാത്ത ഒന്നിനു വ്യാപകത ഉണ്ടായിരിക്കുകയില്ല എന്ന്. അങ്ങനെ ന്യായശാസ്ത്രപ്രകാരമുള്ള എല്ലാ നിബന്ധനകളും പാലിച്ചുകൊണ്ടാണ് അന്തിമമായ നിഗമനം അടുത്ത സൂത്രത്തിൽ ഗുരു അവതരിപ്പിച്ചിരിക്കുന്നത്.

ഈ സൂത്രകൃതി ആകെക്കൂടി എടുത്താലും ഓരോ ചുവടു മുന്നോട്ടു വെയ്ക്കുമ്പോഴും ഈ അന്തിമസിദ്ധാന്തത്തിലേക്ക് എത്തിച്ചേരത്തക്കവണ്ണമാണ് ചിന്ത പുരോഗമിച്ചു വന്നതു് എന്നു കാണാം. അതുകൊണ്ട് അടുത്ത സൂത്രം ഇവിടെ പറഞ്ഞ അഞ്ചു ഹേതുക്കളിൽ നിന്നു സമുത്പന്നമാകുന്ന നിഗമനം മാത്രമല്ല, കൃതിയുടെ ആകെക്കൂടിയുള്ള അന്തിമമായ സിദ്ധാന്തം കൂടിയാണ്

സൂചനകൾ

1. ഭഗവദ്ഗീത X.17
2. ,, X.19-21
3. ,, X.41,42

## സൂത്രം 23

### ആത്മാന്യത് കിഞ്ചിന്നാസ്തി

| | | |
|---|---|---|
| ആത്മാന്യത് | = | ആത്മാവിൽനിന്നു് അന്യമായി |
| കിഞ്ചിത് | = | യാതൊന്നും |
| ന അസ്തി | = | ഉണ്മ ഉള്ളതായി ഇല്ല. |

[ആത്മാവിൽ നിന്നു് അന്യമായി യാതൊന്നും ഉണ്മയുള്ളതായി ഇല്ല.]

ഈ സൂത്രം വേദാന്തസിദ്ധാന്തത്തിന്റെ സാരസംഗ്രഹമാണു്. ഇതുവരെ പറഞ്ഞതിൽ നിന്നെല്ലാം സമുത്പന്നമാകുന്ന അന്തിമനിഗമനവുമാണു്. സൂത്രസാഹിത്യശൈലിക്കു ചേർന്ന രീതിയിൽ ന്യായശാസ്ത്രസമ്മതിയുള്ള ഒരു പ്രതിപാദനശൈലിയാണു് ഈ കൃതിയിൽ ഗുരു സ്വീകരിച്ചിട്ടുള്ളതെന്നു പറയാം. എന്നാലും ഈ സിദ്ധാന്തം കേവലം ന്യായശാസ്ത്രപരമായ ഒരു നിഗമനം മാത്രമല്ല. ഗുരുവിനുണ്ടായിട്ടുള്ള സത്യസാക്ഷാത്കാരത്തിന്റെ പ്രകാശനം കൂടിയാണു്. ശാസ്ത്രസമ്മതിയുള്ള രീതിയിൽ ആത്മസത്യം അഥവാ അദ്വൈതരഹസ്യം പ്രകാശിപ്പിക്കുവാനുള്ള കഴിവു് മാത്രമല്ല ഗുരുവിനുണ്ടായിരുന്നതു്. ഗുരു സത്യമറിഞ്ഞവനാണു്, സത്യദർശിയാണു്, ആത്മജ്ഞാനിയാണു്. അതിനുവേണ്ടി അർപ്പിക്കപ്പെട്ടതായിരുന്നു തപോനിരതമായ ആ ജീവിതം മുഴുവൻ.

ആത്മാവു് അജ്ഞാതമാണു്, അജ്ഞേയമാണു് എന്നൊക്കെ നമ്മൾ നേരത്തേ കണ്ടതാണു്. അപ്പോൾ ഒരാൾ ആത്മജ്ഞാനിയായിത്തീരുക എന്നതു് അസംഭവമാണെന്നു തോന്നിയേക്കാം. ഒരു വസ്തുവിനെ സംബന്ധിച്ചോ ഒരു കാര്യത്തെ സംബന്ധിച്ചോ ഒരാൾക്കു വ്യക്തമായ പരിജ്ഞാനം ഉണ്ടാകാം. എന്നാൽ അതുപോലെയുള്ള അറിവല്ല ആത്മജ്ഞാനം. മററു വിഷയങ്ങളെ അറിയുന്നതുപോലെ ആത്മസത്യത്തെയും അറിയാൻ ശ്രമിക്കുമ്പോഴാണു് അതു് അജ്ഞേയമായിരിക്കുന്നതു് എന്നാൽ 'ഞാൻ മണ്ണാണു്' എന്നു് ഒരു കുടത്തിനുണ്ടാകുന്ന അറിവു് ഒരു വിഷയജ്ഞാനമല്ല. അപരോക്ഷമായ സത്യസാക്ഷാത്കാരമാണു്. അതുപോലെ തന്നെയാണു് തപസ്വിയായ

സത്യാന്വേഷി 'ഞാൻ ആത്മാവാണെ'ന്ന ദൃഢബോധത്തിൽ എത്തിച്ചേരുന്നതു്.

'ഞാൻ മണ്ണാണു്' എന്ന അനുഭവത്തോടു കൂടി ഒരു കുടം മററു മൺപാത്രങ്ങളെ നോക്കുമ്പോൾ വെളിവായിക്കിട്ടുന്നതു്', അതിലെല്ലാം സത്യമായിരിക്കുന്നതു് തന്നിൽ സത്യമായിരിക്കുന്ന മണ്ണു തന്നെയാണെന്നാണു്. അതുപോലെ, താൻ ആത്മാവാണെന്നറിഞ്ഞ ജ്ഞാനി ഈ പ്രപഞ്ചത്തിലെല്ലാം നിറഞ്ഞിരിക്കുന്നതായി കാണുന്നതു് തന്നിൽ നിറഞ്ഞിരിക്കുന്ന ആത്മസത്യത്തെ തന്നെയാണു്. അപ്പോൾ അയാൾ ദർശിക്കുന്നു 'ഇവിടെ, ആത്മാവല്ലാതെ സത്യമായി ഒന്നുമില്ല' എന്നു്. ആത്മസത്യത്തിന്റെ നിരന്തരം മാറിക്കൊണ്ടിരിക്കുന്ന ഭാവരൂപങ്ങളാണു് ഈ പ്രപഞ്ചരൂപത്തിൽ ഭാസിക്കുന്നതെന്നു്. ഈ സത്യസാക്ഷാത്കാരമാണു് ഈ സൂത്രത്തിന്റെ അന്തഃസാരം.

സകലവേദാന്തചിന്തയും ഈ സത്യസാക്ഷാത്കാരമുണ്ടാകുന്നതിനുള്ള യത്നത്തിന്റെ രൂപത്തിലുള്ളതാണു്. വേദാന്തമാകട്ടെ, ഒരു ശാസ്ത്രമാണു്, മതമല്ല. ഒന്നിലും വിശ്വസിക്കുവാൻ വേദാന്തം ആവശ്യപ്പെടുന്നില്ല. തന്നിലും ഈ വിശ്വത്തിലും നിറഞ്ഞിരിക്കുന്ന ഏകസത്യം ശാസ്ത്രീയമായ അന്വേഷണബുദ്ധ്യാ കണ്ടെത്താനേ അതാവശ്യപ്പെടുന്നുള്ളു. നിഷ്കൃഷ്ടമായി പറഞ്ഞാൽ, അതിൽ ആരാധനയ്ക്കു സ്ഥാനമില്ല. അതുകൊണ്ടു് വേദാന്തിക്കു് ആരാധനാകേന്ദ്രങ്ങളുടെ ആവശ്യവുമില്ല. അതിൽ പൂജാദികർമ്മങ്ങൾ ഇല്ല; പൗരോഹിത്യവും ഇല്ല. ഭാരതത്തിലാണു് അതു രൂപം കൊണ്ടതെങ്കിലും ഭാരതീയരുടെ ജീവിതരഹസ്യം കണ്ടെത്താനല്ല അതു ശ്രമിക്കുന്നതു്. സമസ്തജീവിതത്തിന്റെയും രഹസ്യം കണ്ടെത്തുകയാണു് അതിന്റെ ലക്ഷ്യം. അതിന്റെ പ്രയോജനം മനുഷ്യരാശിക്കാകവേയുള്ളതാണു്; ഭാരതീയർക്കു മാത്രമുള്ളതല്ല. അതുകൊണ്ടു് വേദാന്തശാസ്ത്രവും മനുഷ്യരാശിയുടെ സമ്പത്താണു്. മനുഷ്യൻ എത്തിച്ചേരുന്ന അറിവിന്റെ പരിസമാപ്തിയെക്കുറിക്കുന്ന അറിവാണതു്. അറിവിനെക്കുറിച്ചുള്ള അറിവാണതു്. അറിവിന്റെ ശാസ്ത്രമാണതു്. അറിവിന്റെ ശാസ്ത്രത്തിനും ശാസ്ത്രസത്യത്തിനും, ഭാരതീയമെന്നോ അല്ലാത്തതെന്നോ ഉള്ള ഭേദവും ഇല്ല.

ഈ സത്യസാക്ഷാത്കാരമുണ്ടായിട്ടുള്ള ജ്ഞാനികളുടെ ഒരു നീണ്ട പരമ്പര തന്നെ ലോകചരിത്രത്തിൽ കാണാം. ഭാരതീ

യർ ആ ഗുരുപരമ്പരയെ ആദിനാരായണനിൽ (വിഷ്ണുവിൽ) തുടങ്ങിയതായി കണക്കാക്കുന്നു. ആ ഗുരുപരമ്പരയെ സ്തുതിച്ചു കൊണ്ടുള്ള ഒരു ഗീതം നിലവിലുള്ളതു് ഇങ്ങനെയാണു്:

''നാരായണം പത്മഭവം വസിഷ്ഠം
ശക്തിം ച തത്പുത്ര പരാശരം ച
വ്യാസം ശുകം ഗൗഡപദം മഹാന്തം
ഗോവിന്ദയോഗീന്ദ്രമഥാസ്യ ശിഷ്യം
ശ്രീ ശങ്കരാചാര്യമഥാസ്യ പത്മ-
പാദം ച ഹസ്താമലകം ച ശിഷ്യം
തം തോടകം വാർത്തികകാരമന്യാൻ
അസ്മദ് ഗുരൂൻ സന്തതമാനതോസ്മി.''

[നാരായണനെയും ബ്രഹ്മാവിനെയും വസിഷ്ഠനെയും ശക്തി യേയും അദ്ദേഹത്തിന്റെ പുത്രനായ (ശിഷ്യനായ) പരാശരനേയും വ്യാസനേയും ശുകനേയും ഗൗഡപാദരേയും ഗോവിന്ദയോഗീന്ദ്രനെയും അദ്ദേഹത്തിന്റെ ശിഷ്യനായ ശങ്കരനെയും അദ്ദേഹത്തിന്റെ ശിഷ്യരായ പത്മാപാദരേയും ഹസ്താമലകനെയും തോടകനെയും വാർത്തികാകാരനെയും കൂടാതെ അതുപോലുള്ള നമ്മുടെ എല്ലാ ഗുരുക്കന്മാരെയും ഞാൻ നമസ്കരിക്കുന്നു.]

ഈ ഗുരുപരമ്പരയിൽപെട്ട വ്യാസൻ തന്നെയാണു് ആദ്യത്തെ 'വേദാന്തസൂത്ര'കർത്താവായ ബാദരായണൻ എന്നാണു് വിശ്വാസം. ഗുരുപരമ്പരയിൽ അവസാനത്തെ കണ്ണിയായി വന്ന നാരായണഗുരുവാണു് ബാദരായണനു ശേഷം രണ്ടാമതൊരു 'വേദാന്തസൂത്രം' രചിക്കുവാൻ ഇടയായതു്. ഭാരതീയ ചിന്താചരിത്രത്തിൽ ഈ സൂത്രകൃതിക്കുള്ള സ്ഥാനവും നാരായണഗുരുവിന്റെ സംഭാവനയും എത്ര മഹത്താണെന്നു് അതിൽ നിന്നു വ്യക്തമാകും.

ആധുനികയുഗത്തിലെ ഉപനിഷദ്ഋഷി എന്നും ബാദരായണനെന്നും ഒരേ സമയം പറയാവുന്ന നാരായണഗുരു തന്റെ ജ്ഞാനാമൃതം കാരുണ്യപൂർവ്വം ഒരു കൊച്ചു ചിമിഴിലാക്കിത്തന്നിരിക്കുന്നതാണു് ഈ സൂത്രകൃതി. ഈ കൃതിയിലെന്നപോലെ മറ്റെല്ലാ കൃതികളിലും ഗുരുവിന്റെ ജീവിതത്തിലും നിറഞ്ഞു നിൽക്കുന്നതായി കാണാവുന്നതു് ഗുരുവിന്റെ കാരുണ്യവും സ്നേഹവുമാണു്.

സ്നേഹം, കാരുണ്യം എന്നീ മാനുഷിക മൂല്യങ്ങൾക്ക് വേദാന്തം ഒരു സ്ഥാനവും കല്പിക്കുന്നില്ല എന്ന ഒരാക്ഷേപം പറഞ്ഞുകേൾക്കാറുണ്ട്. സ്നേഹവും കാരുണ്യവും ബാഹ്യമായ പ്രേരണ കൊണ്ട് ഉള്ളിലുണ്ടാകേണ്ട ഒരു വികാരമല്ല. അങ്ങനെയുണ്ടാകുന്ന സ്നേഹവും കാരുണ്യവും വെറും ബാഹ്യപ്രകടനം മാത്രമായിരിക്കും. യഥാർത്ഥസ്നേഹവും കാരുണ്യവും ഉറന്നു വരേണ്ടതു് ഓരോരുത്തരുടെയും ഉള്ളിൽ സഹജമായുണ്ടാകുന്ന സത്യാവബോധത്തിൽ നിന്നു വേണം. സത്യമറിഞ്ഞ ഒരാൾക്ക് സ്നേഹിക്കാനല്ലാതെ മറ്റൊന്നിനും സാധിക്കുകയില്ല. അവരുടെ കോപഭാവം പോലും സ്നേഹത്തിന്റെ ഭാവമുഖമായിരിക്കും. മഹാഗുരുക്കന്മാരിൽ കാണാറുള്ള കോപം അത്തരത്തിലുള്ളതാണ്. ആത്മാവല്ലാതെ മറ്റൊരു സത്യം ഇല്ലെന്നറിയുന്നവർ സ്വന്തം സത്തതന്നെ സകലതിലും കാണും. അപ്പോൾ, തന്നെ സ്നേഹിക്കുന്നതുപോലെതന്നെ സകലതിനെയും സ്നേഹിക്കുകയും ചെയ്യും. അതുകൊണ്ട് വേദാന്തത്തിന്റെ സന്ദർഭത്തിൽ സഹജീവികളെ സ്നേഹിക്കേണ്ടതു് നമ്മുടെ കർത്തവ്യമാണെന്നു് ഉദ്ബോധനം നല്കുന്നതു് വെറുമൊരധികപ്പററാണ്. അതുകൊണ്ടാണ് ഭാരതീയമായ അദ്ധ്യാത്മശാസ്ത്രങ്ങളിൽ 'അയൽക്കാരനെയും സഹജീവികളെയും സ്നേഹിക്കുവിൻ' എന്ന ഉദ്ബോധനം കാണാത്തതു്.

സാമൂഹ്യമായ ഒരു കർത്തവ്യം എന്ന നിലയിലാണ് പലപ്പോഴും അന്യരോട് സ്നേഹവും കാരുണ്യവും ആളുകൾ കാട്ടിപ്പോരാറു്. ആരാണോ അതിനു് പാത്രമായിത്തീരുന്നതു് അവർക്കു വേണ്ടിയാണതു് കാണിക്കുന്നതു്. എന്നാൽ ആത്മബോധത്തിൽ നിന്നും ഉറന്നുവരുന്നതായ സഹജമായ സ്നേഹം ആത്മതത്ത്വാവബോധത്തിന്റെ പ്രകടഭാവം മാത്രമാണ്. തന്നോടു തന്നെയുള്ള സ്നേഹം എല്ലാവരിലും ആയി വ്യാപിക്കുന്നതാണതു്. അതിന്റെ പിന്നിൽ ഒരു സാമൂഹ്യമനസ്സില്ല. പരോപകാരം ചെയ്തു കൃതകൃത്യതയല്ല. കേവലം ആത്മാനന്ദമാണ് അതിലുള്ളതു്. ഇത്തരത്തിലുള്ള സ്നേഹത്തിനും കാരുണ്യത്തിനും നാരായണഗുരു പ്രത്യേകം ഊന്നൽ കൊടുത്തിരിക്കുന്നുവെന്നതു് മററു അദ്വൈതികളിൽ നിന്നും ഗുരുവിനെ ഒററപ്പെടുത്തി നിത്തുന്നു.

''അവനവനാത്മസുഖത്തിനാചരിക്കു—
ന്നവയപരന്നു സുഖത്തിനായ് വരേണം'' 1

'തൻപ്രിയമപരപ്രിയമെന്നറിഞ്ഞിടേണം.' [2]

'. . . . . . . . . . നരനു നന്മ നല്കും
ക്രിയയപരപ്രിയഹേതുവായ് വരേണം.' [3]

'ഒരുവനു നല്ലതുമന്യനല്ലലും ചേർ—
പ്പൊരുതൊഴിലാത്മവിരോധിയോർത്തിടേണം' [4]

എന്നിങ്ങനെയുള്ള പരാമർശം കേവലം സാമൂഹ്യമൂല്യം മാത്രമുള്ള ഹിതോപദേശങ്ങളല്ല. ആത്മാവിൽ നിന്നന്യമായി മറെറാന്നില്ല എന്ന സാക്ഷാത്കാരം ജീവിതത്തിൽ പ്രകടമാകുന്നതു് അത്തരത്തിലായിരിക്കാനേ നിവൃത്തിയുള്ളു. എന്തിനേറെ, സത്യാവബോധത്തിൽ നിന്നും ഊറിക്കൂടുന്ന സ്നേഹത്തിൻെറ (ഈ സ്നേഹത്തെ ഗുരു 'അരുൾ' എന്നു വിളിക്കുന്നു) പ്രാധാന്യം അടിവരയിട്ടു കാണിച്ചുകൊണ്ടു് ഏവർക്കും ജപിക്കുവാനുള്ള ഒരു നവാക്ഷരീമന്ത്രം പോലും ഗുരു രചിക്കുകയുണ്ടായി— 'അരുളുള്ളവനാണു് ജീവി' എന്നു്. അതായതു് ആരുടെ ജീവിതത്തിൽ അരുളുണ്ടോ അവൻ മാത്രമേ യഥാർത്ഥത്തിൽ ജീവിക്കുന്നുള്ളു. ഈ മൂല്യത്തെ ആധാരമാക്കിക്കൊണ്ടു് 'അനുകമ്പാദശകം' 'ജീവകാരുണ്യപഞ്ചകം' എന്ന രണ്ടു കൃതികളും ഗുരു രചിച്ചിട്ടുണ്ടു്.

ഒരാൾ മറെറാരാളെ സ്നേഹിക്കുന്നതു് ഒരു കർത്തവ്യമെന്ന നിലയിലല്ല. ആത്മാവിനോടുള്ള സ്നേഹമാണു് മററാരോടുമുള്ള സ്നേഹമായി പ്രകടമായിത്തീരുന്നതു്. ഈ തത്ത്വം ബൃഹദാരണ്യകോപനിഷത്തിൽ യാജ്ഞവല്ക്യമുനി തൻെറ ശിഷ്യയും ഭാര്യയുമായ മൈത്രേയിയോടു പറയുന്നുണ്ടു്. ആ ഭാഗത്തിൻെറ സാരം ഇങ്ങനെയാണു്:

'പ്രിയപ്പെട്ടവളേ, ഭർത്താവു' ഭാര്യക്കു പ്രിയപ്പെട്ടവനായിരിക്കുന്നതു ഭർത്താവിനോടുള്ള ആഗ്രഹം കൊണ്ടല്ല, ആത്മാവിനോടുള്ള ആഗ്രഹംകൊണ്ടാണു്. ഭാര്യ ഭർത്താവിനു പ്രിയപ്പെട്ടവളായിരിക്കുന്നതു ഭാര്യയോടുള്ള ആഗ്രഹം കൊണ്ടല്ല, ആത്മാവിനോടുള്ള ആഗ്രഹം കൊണ്ടാണു്. അച്ഛനു മക്കൾ പ്രിയപ്പെട്ടവരായിരിക്കുന്നതു മക്കളോടുള്ള ആഗ്രഹം കൊണ്ടല്ല, ആത്മാവിനോടുള്ള ആഗ്രഹം കൊണ്ടാണു്. ധനം പ്രിയപ്പെട്ടതായതു ധനത്തിനോടുള്ള ആഗ്രഹംകൊണ്ടല്ല, ആത്മാവിനോടുള്ള ആഗ്രഹംകൊണ്ടാണു്. പശുക്കൾ പ്രിയപ്പെട്ടതായിരിക്കുന്നതു പശുക്കളോടുള്ള

ആഗ്രഹം കൊണ്ടല്ല, ആത്മാവിനോടുള്ള ആഗ്രഹം കൊണ്ടാണ്. . . . . . . . സകലത്തും പ്രിയപ്പെട്ടതായിരിക്കുന്നതു സകലത്തിനോടുമുള്ള ആഗ്രഹം കൊണ്ടല്ല, ആത്മാവിനോടുള്ള ആഗ്രഹം കൊണ്ടാണ്. പ്രിയപ്പെട്ടവളേ, ആത്മാവ് തന്നെയാണ് ദർശിക്കപ്പെടേണ്ടത്, ശ്രവണം ചെയ്യപ്പെടേണ്ടത്, മനനം ചെയ്യപ്പെടേണ്ടത്, നിദിദ്ധ്യാസനം ചെയ്യപ്പെടേണ്ടത്. പ്രിയപ്പെട്ടവളേ, 'ആത്മാവിനെ ദർശിച്ചുകഴിയുമ്പോളാകട്ടെ, ഇവിടെ എന്തെല്ലാമുണ്ടോ അത് സർവ്വവും അറിഞ്ഞു കഴിഞ്ഞു.' [5] ആത്മാവിൽ നിന്നും അന്യമായി യാതൊന്നും ഉണ്മയുള്ളതായി ഇല്ല.

സൂചനകൾ

1. ആത്മോപദേശശതകം 24
2. ,, 21
3. ,, 22
4. ,, 25
5. ബൃഹദാരണ്യകോപനിഷത്ത് II.IV.5

## സൂത്രം 24

### തസ്മാത് തസ്യ സത്താച്ച

| | |
|---|---|
| തസ്മാത് | = അതുകൊണ്ട് (ആത്മാവിൽനിന്നും അന്യമായി യാതൊന്നും ഇല്ലാത്തതുകൊണ്ട്) |
| തസ്യ | = അതിന്റെ (ബ്രഹ്മത്തിന്റെ) |
| സത്താത് ച | = സത്തത്തിൽ നിന്നും (ഉണ്ടായിരിക്കുക എന്ന അവസ്ഥയിൽ നിന്നും) |
| അന്യത്കിഞ്ചിത്ന അസ്തി | = അന്യമായി ഒന്നും ഉള്ളതായിട്ടില്ല |

[ആത്മാവിൽ നിന്നും അന്യമായി ഉണ്മയുള്ളതായി ഒന്നു ഇല്ല എന്നതുകൊണ്ട് തന്നെ, ബ്രഹ്മത്തിന്റെ ഉണ്മയിൽ നിന്നും അന്യമായി യാതൊന്നും ഉള്ളതായിട്ടില്ല.]

ബ്രഹ്മൈവാഹം (ബ്രഹ്മം തന്നെയാണ് ഞാൻ അഥവാ ആത്മാവ്) എന്ന നിഗമനത്തിൽ പന്ത്രണ്ടാം സൂത്രം എത്തിച്ചേർന്നു. ആത്മാവിൽ നിന്നന്യമായി ഒന്നിനും അസ്തിത്വമില്ല. അതായതു്, ആത്മാവിന്റെ അസ്തിത്വമാണ് സകലതിന്റെയും അസ്തിത്വമായിരിക്കുന്നതു് എന്ന നിഗമനത്തിലാണ് കഴിഞ്ഞ സൂത്രം എത്തിച്ചേർന്നതു്. ആത്മാവ് അഥവാ അഹം, ബ്രഹ്മം തന്നെ ആയിരിക്കുകയാൽ ആത്മാവിൽ നിന്നും അന്യമായി ഒന്നും ഇല്ല എന്ന് പറയുന്നതുപോലെ ശരിയാണ ബ്രഹ്മത്തിൽ നിന്നന്യമായി ഒന്നും ഇല്ല എന്നതും. അതുകൊണ്ട കഴിഞ്ഞ സൂത്രത്തിൽ ആത്മവശത്തു നിന്നുകൊണ്ട പറഞ്ഞ അദ്വൈതത്തെ തന്നെ ബ്രഹ്മത്തിന്റെ വശത്തു നിന്നുകൊണ്ട ഈ സൂത്രത്തിൽ ആവർത്തിച്ചിരിക്കുന്നു. വേദാന്തസൂത്രത്തിൽ 'തത്' എന്നതുകൊണ്ടു സൂചിപ്പിക്കുന്നതു് ബ്രഹ്മത്തെ ആണല്ലോ. അതുകൊണ്ട സൂത്രത്തിലെ 'തസ്യ' എന്ന പദത്തിനു് ബ്രഹ്മത്തിന്റെ എന്ന അർത്ഥം ലഭിക്കുന്നു.

ഇരുപത്തിമൂന്നാം സൂത്രത്തിൽ ഏകമായി ദർശിച്ച ആത്മാവും ഈ സൂത്രത്തിൽ ഏകമായി ദർശിക്കുന്ന ബ്രഹ്മവും അചിന്ത്യമായ ഒരേ അദ്വൈതസത്യത്തിന്റെ ചിന്ത്യമായ രണ്ട ദർശനമുഖങ്ങളാണ്. വ്യക്തിസത്തയിൽ നിറഞ്ഞിരിക്കുന്ന പൊരുളായി

ദർശിക്കുമ്പോൾ അതു് ആത്മാവു്. സമഷ്ടിസത്തയിൽ നിറഞ്ഞിരിക്കുന്ന പൊരുളായി ദർശിക്കുമ്പോൾ അതു് ബ്രഹ്മവും. അദ്വയമായ സത്യമാകട്ടെ, സൂത്രകാരനായ ഗുരു ദർശനമാലയിലെ 'ജ്ഞാനദർശന'ത്തിന്റെ അവസാന ശ്ലോകത്തിൽ,

ഓം തത് സദിതി നിർദ്ദിഷ്ടം
ബ്രഹ്മാത്മൈക്യമുപാഗതം
കല്പനാദി വിഹീനം യ—
ത്തത് പരജ്ഞാനമീര്യതേ. [1]

എന്നു പറഞ്ഞിരിക്കുന്നതിലെ 'ഓം തത്, സത്' മാത്രമാണു്. ഒന്നാം സൂത്രത്തിൽ 'ബ്രഹ്മൈവാഹം' എന്നു പറഞ്ഞുകൊണ്ടാണു് ഈ സൂത്രകൃതി ആരംഭിച്ചതു്. ശാസ്ത്രീയവും യുക്തിയുക്തവുമായ പല പടവുകൾ കടന്നു് ആത്മാവിൽ നിന്നു് അന്യമായി യാതൊന്നും ഇല്ല, ബ്രഹ്മത്തിൽ നിന്നന്യമായി യാതൊന്നുമില്ല എന്നു പറഞ്ഞുകൊണ്ടു് ഈ കൃതി അവസാനിക്കുമ്പോൾ ചിന്തയുടെ ഒരു പരിവൃത്തി പൂർത്തിയാകുന്നു. ഒപ്പം ആത്യന്തികമായ സത്യമെന്തെന്നുള്ള സുവ്യക്തമായ ഒരു ദൃഢബോധത്തിൽ നമ്മെ കൊണ്ടെത്തിക്കുകയും ചെയ്യുന്നു. ആ സത്യം വ്യഷ്ടിഗതമല്ല, സമഷ്ടിഗതമല്ല, രണ്ടുമായി ഭാവം പകരുന്നതാണു്. വ്യഷ്ടിഗതം—സമഷ്ടിഗതം, ആന്തരികം-ബാഹ്യം എന്നിങ്ങനെയുള്ള ദ്വൈതഭാവങ്ങൾ വാക്കുകൾകൊണ്ടു നിർദ്ദേശിക്കാനാവാത്ത അദ്വൈതസത്യത്തിന്റെ, വാക്കുകൾ കൊണ്ടു നിർദ്ദേശിക്കാവുന്ന ഭിന്നഭാവങ്ങളാണു്. ആത്മാവു്, ബ്രഹ്മം എന്നിവ അനിർദ്ദേശ്യമായ അദ്വൈതാനുഭൂതിയുടെ നിർദ്ദേശ്യമായ രണ്ടു മുഖങ്ങൾ എന്നർത്ഥം. ആത്മാവിൽ നിന്നു ഭിന്നമായിയാതൊന്നുമില്ലെന്നു് ഒരു വശത്തു നിന്നുകൊണ്ടും, ബ്രഹ്മത്തിൽ നിന്നന്യമായി യാതൊന്നുമില്ല എന്നു് മറുവശത്തു നിന്നുകൊണ്ടും പ്രസ്താവിച്ചിരിക്കുന്നതിൽ നിന്നു്, മനനം ചെയ്യുന്ന സാധകൻ ഉൾക്കൊള്ളേണ്ടതു് അനിർദ്ദേശ്യമായ അദ്വൈതസത്യത്തിൽ നിന്നു അന്യമായി യാതൊന്നുമില്ലെന്നാണു്. അതാണു് ഈ സൂത്രങ്ങൾക്കിടയിലെ യോഗരഹസ്യം. ഈ രണ്ടു സൂത്രങ്ങൾ ചേർത്തു വച്ചുകൊണ്ടു മനനം ചെയ്താൽ നാലു മഹാവാക്യങ്ങളുടെയും സാരം അതിൽ ഉൾക്കൊണ്ടിരിക്കുന്നതായി കണ്ടെത്താം.

ഇന്നതെന്നു പറയാനാകാത്ത ഈ സത്യം സാക്ഷാത്കൃതമായിത്തീരുന്ന അനുഭവം 'ആത്മവിലാസം' എന്ന കൃതി സമാ

പിപ്പിച്ചുകൊണ്ടു് ഗുരു ഇങ്ങനെ വിവരിച്ചിരിക്കുന്നു[1] 'ഓ! നാം ഇതുവരെയും ബഹിർമുഖനായിരുന്നു. ഇനി അന്തർമുഖത്തോടു കൂടിയവനായിത്തീരുന്നു. ആ! ഇവിടം എത്രയോ ദിവ്യമായിരിക്കുന്നു! നാം ഇതുവരെയും നിന്നിരുന്നതു് ഒരു ദിവ്യമായിരിക്കുന്ന കണ്ണാടിയിലാകുന്നു. ഇതു തന്നെയാണു് നമ്മുടെ ദൈവം! ഇതിനെ നാം ഇതിനു മുൻപിൽ കണ്ടിരുന്നില്ല. ഇപ്പോഴാം നമുക്കിവിടം യാതൊരു മറവും കാണുന്നില്ല. നാമും ദൈവവും ഒന്നായിരിക്കുന്നു. ഇനി നമുക്കു് വ്യവഹരിക്കുന്നതിനു പാടില്ല.! ഓ! ഇതാ! നാം ദൈവത്തിനോടു് ഒന്നായിപ്പോകുന്നു!'

**ഓം തത് സത്.**

സൂചനകൾ

1. ദർശനമാല VII-10

# ശബ്ദസൂചി

### അ

ആ

ഇ



ഈ



ഉ



ഊ



ഋ



എ



ഏ

### ഐ



### ഒ



### ഓ



### ക

യ



ര



ല



വ

ശ

# വേദാന്തസൂത്രം

സഹസ്രാബ്ദങ്ങൾക്കു മുമ്പാണ് ബാദരായണമഹർഷി വേദാന്തസൂത്രം രചിച്ചത്. അതിനുശേഷം വേദാന്തചിന്ത സൂത്രരൂപത്തിൽ ആദ്യമായി സംഗ്രഹിച്ചെഴുതിയത് ശ്രീനാരായണ ഗുരുവാണ്.

ബാദരായണസൂത്രത്തിനുണ്ടായ വ്യാഖ്യാനങ്ങൾ പലതാണ്. ഓരോന്നും ഓരോ വേദാന്തസമ്പ്രദായത്തിനു രൂപം നല്കി. ഓരോ സമ്പ്രദായക്കാരും വാദിക്കുന്നു, അവരുടെ മതമാണ് യഥാർത്ഥ ബാദരായണ മതമെന്ന്. ബാദരായണൻ വാസ്തവത്തിൽ ഉള്ളിൽ കണ്ടതെന്തെന്ന് അറിയാൻ ആഗ്രഹിക്കുന്ന ആധുനിക വിദ്യാർത്ഥി കുഴങ്ങിപ്പോകുവാൻ അതിടയാക്കി.

മററ് ആചാര്യൻമാരെപ്പോലെ ബാദരായണസൂത്രത്തിനു പുതിയൊരു വ്യാഖ്യാനം എഴുതുകയല്ല നാരായണഗുരു ചെയ്തത്. പകരം, വേദാന്തചിന്തയിൽ വന്നുചേർന്ന കലക്കം ഇല്ലാതാക്കത്തക്കവണ്ണം മതഭേദങ്ങൾക്കവസരമില്ലാത്ത പുതിയൊരു വേദാന്തസൂത്രം രചിക്കുകയാണ്. വേദാന്തചിന്തയുടെ തനിമയും തെളിമയും അതു വ്യക്തമാക്കി. ബാദരായണൻ, ജൈമിനി, പതഞ്ജലി തുടങ്ങിയ സൂത്രകാരൻമാരുടെ ഗണത്തിലേക്കു ഗുരുവിനെ അത് ഉയർത്തുകയും ചെയ്തു.

ശാസ്ത്രയുഗത്തിലെ ബാദരായണനാണു നാരായണഗുരു. ബാദരായണനെപ്പോലെ വാദപ്രതിവാദരീതിയല്ല സൂത്രരചനയിൽ ഗുരു സ്വീകരിച്ചത്. സ്വാമി മുനി നാരായണപ്രസാദ് തയ്യാറാക്കിയ ഈ വ്യാഖ്യാനവും വാദപ്രതിവാദരീതിയിലുള്ളതല്ല. ആധുനികശാസ്ത്രചിന്തയെ പശ്ചാത്തലമാക്കികൊണ്ടുള്ളതാണുതാനും.

ഇതിലെ ചിന്ത വികസിക്കുന്നത് ഋജുരേഖയിലെന്നപോലെ മുന്നോട്ടല്ല. ഒരു ബിന്ദുവിനു ചുററും കൂടുതൽ കൂടുതൽ വിസ്തൃതിയുള്ള വൃത്തങ്ങൾ വരക്കുന്നതു പോലെയാണ്. അവസാനത്തെ വൃത്തം അനന്തതയോളം എത്തുന്നു. ഉള്ളിൽ വരച്ച സകലവൃത്തങ്ങളെയും അത് ഉൾകൊള്ളുകയും ചെയ്യുന്നു.

ഓരോ സൂത്രവും അതിന്റെ വ്യാഖ്യാനവും വായിച്ച് വേണ്ടത്ര മനനം ചെയ്തിട്ടു വേണം അടുത്തത് വായിക്കാൻ. അത്തരത്തിൽ വായിച്ച് മനനം ചെയ്താൽ നമുക്ക് നമ്മെപ്പറ്റി, ജീവിതത്തെപ്പററി, ഒരു ഉൾവെളിവുണ്ടാകും. അത് നമ്മെ നിർമുക്തരാക്കും. ദുഃഖങ്ങൾക്കെല്ലാം അറുതി വരുത്തും.